A descolonizar las metodologías

Investigación y pueblos indígenas

Linda Tuhiwai Smith

Traducción de Kathryn Lehman

Lom
PALABRA DE LA LENGUA
VÁMANA QUE SIGNIFICA
Sol

Tuhiwai Smith, Linda
A descolonizar las metodologías:
Investigación y pueblos indígenas = Decolonizir g Methodologies
(texto impreso) / Kathryn Lehman; Linda Tuhiwai Smith.
– 1ª ed. – Santiago: Lom ediciones, 2016.
308 p.: 21,5x14 cm. (Colección Ciencias sociales y humanas).
ISBN : 978-956-00-0657-8
1. Metodologías de Investigación - Pueblos Originarios I. Título. II. Serie
Dewey : 302.072 .– cdd 21
Cutter : L523d

FUENTE: Agencia Catalográfica Chilena

© LOM EDICIONES
Primera edición en castellano, abril 2016
Impreso en 1500 ejemplares
ISBN: 978-956-00-0657-8

© Linda Tuhiwai Smith, 1999, 2012
Translation © Kathryn Lehman, 2015
Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples
was first published in 1999 by Zed Books Ltd, London
Spanish Language Edition arranged through OhlBooks Literary Agency

Todas las publicaciones del área de Ciencias Sociales y Humanas
de LOM ediciones han sido sometidas a referato externo.

EDICIÓN, DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN
LOM ediciones, Concha y Toro 23, Santiago
TELÉFONO: (56-2) 2688 52 73
lom@lom.cl | www.lom.cl

Motivo de Portada: Composición con elementos maori, destacando las Tres Canastas del Conocimiento referidas en el capítulo 9.

DISEÑO DE COLECCIÓN Estudio Navaja

Tipografía: *Karmina*

Registro nº: 303.016

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LOM
Miguel de Atero 2888, Quinta Normal

Impreso en Santiago de Chile

A descolonizar las metodologías

Investigación y pueblos indígenas

Linda Tuhiwai Smith

Traducción de Kathryn Lehman

Cultura y sociedad | CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Índice

Agradecimientos | 9

Prólogo | 11

Introducción | 19

Capítulo 1
Imperialismo, historia, escritura y teoría | 43

Capítulo 2
La investigación a través de la mirada imperial | 71

Capítulo 3
Saberes colonizadores | 91

Capítulo 4
Aventuras de investigación en tierras indígenas | 115

Capítulo 5
Apuntes desde el Pacífico Sur | 135

Capítulo 6
El Proyecto de los Pueblos Indígenas:
para establecer una nueva agenda | 151

Capítulo 7
Articulación de una agenda de investigación indígena | 171

Capítulo 8
Veinticinco proyectos indígenas | 191

Capítulo 9
En respuesta a las exigencias de una agenda indígena:
un estudio de caso maori | 219

Capítulo 10
Hacia el desarrollo de metodologías indígenas:
Investigación Kaupapa Maori | 243

Capítulo 11
Escoger los márgenes: el rol de la investigación en la lucha indígena
por la justicia social | 259

Capítulo 12
Entendiendo correctamente la historia, contando bien la historia: activismo indígena, investigación indígena | 283

Conclusión: Un viaje personal | 297

Glosario por sección | 305

Agradecimientos

Ahakoa he iti, he iti pounamu.
Aunque pequeño, es precioso.

Deseo agradecer a todas las personas y organizaciones que me han ofrecido su apoyo y ayuda en la preparación de este libro: a Graham Hingangaroa Smith, Kuni Jenkins, Margie Kahukura Hohepa, Patricia Maringi Johnston, Leonie Pihama, Cherryl Waerea-I-te-rangi Smith, Roger Dale, Alison Jones, Stuart McNaughton, Judith Simon, James Marshall, Betsan Martin, Kay Morris-Matthews, Michael Peters; a los estudiantes del programa Here Wananga, Research Unit for Maori Education, University of Auckland; a los estudiantes del Te Whare Wananga o Awanuiarangi, University of Auckland Research Committee; a los colegas indígenas de Canadá, Australia, Hawai y los Estados Unidos, y a otros que me han ofrecido apoyo y ánimo. Por su ayuda técnica, quisiera agradecer en particular a Brenda Liddiard Laurent, Eleanor Tedford y Tommy Perana. Por sus comentarios valiosos sobre mi escritura, quisiera agradecer a Jenny McKnight. Por su apoyo constante, le doy muchas gracias a mi *whanau*, y muy particularmente a mis padres Hirini y June Mead, y a mis hermanas Aroha e Hinauri, a mi marido Graham, a mi hija Kapua, a mi suegra Cherryl Waerea-I-te-rangi, y a mi otra madre, Paea, y a otros parientes, simplemente por ser quienes son.

LINDA TUHIWAI SMITH

Agradezco a las colegas que transitaron conmigo entre estos mundos culturales para compartir conocimientos en solidaridad, especialmente a Gabriela Maldonado, Walescka Pino-Ojeda, Ángela García, Constanza Tolosa, María José Ureta y Cristina Parra.

KATHRYN LEHMAN

Prólogo

Este libro explora la intersección de dos poderosos mundos: el mundo de los pueblos indígenas y el mundo de la investigación. Son dos mundos importantes para mí porque me muevo dentro de ellos; en cierta manera, nací en uno y me eduqué en el otro. Yo transito entre ambos mundos todos los días. Puede ser un espacio complicado, desafiante e interesante. Cuando en 1999 se publicó por primera vez *A descolonizar las metodologías*, los activistas indígenas estaban ocupados con los Estados y gobiernos en el borrador de la propuesta Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, conocida como «El Anteproyecto de la Declaración». Al mismo tiempo, el mundo de la investigación –por medio de sus instituciones, disciplinas y comunidades– se mostraba preocupado por las reformas educativas y económicas, y se debatía sobre la llegada de Internet y de otras tecnologías. Hoy la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas es oficial, firmada –no obstante, con retraso por mi propio país, Nueva Zelandia– y la tecnología ha transformado tanto a las instituciones de investigación que resulta difícil imaginar la enseñanza o la investigación sin acceso a Internet ni a las tecnologías digitales.

En su más simple definición, la metodología se refiere por lo general a la teoría del método, al acercamiento o a la técnica adoptados, o al razonamiento para seleccionar un conjunto de métodos. Esta es una definición muy amplia, puesto que existen ideas específicas de cada disciplina sobre la teoría, la metodología y el método. *A descolonizar las metodologías* se ocupa ya no tanto de la técnica real de selección de un método, sino en mayor medida del contexto en el cual se conceptualizan y proyectan los problemas de investigación, y de las implicancias de la investigación para sus participantes y para las comunidades de estos. También se ocupa de la institución de la investigación, sus afirmaciones, sus valores y prácticas y sus relaciones con el poder. Ha «respondido» y

«elevado su voz» a la investigación como institución del conocimiento que se encuentra encastrada en un sistema global de imperialismo y de poder. El libro ha servido para estimular debates de largo alcance dentro de contextos indígenas, instituciones académicas, organizaciones no gubernamentales y otros grupos de base comunitaria sobre la reivindicación que hacen las disciplinas y enfoques del conocimiento que producen, sobre el contenido del conocimiento, sobre las ausencias, silencios e invisibilidades de otros pueblos, sobre prácticas y éticas, y sobre las implicancias para las comunidades de investigación.

Cuando el editor consideró primeramente una posible versión corregida, estuvimos de acuerdo en que quizás el libro debería asentarse en el contexto en que fue escrito y mantener su texto original. Sin embargo, tras varias reediciones, el editor reconsideró la idea de una edición corregida. La idea de revisar el libro en lugar de escribir un libro completamente nuevo me ha resutado sumamente trabajosa. Cada vez que yo leía un capítulo, quería volver a empezar de cero, no porque hubiese cambiado de ideas, sino porque he aprendido a expresarlas mucho mejor. La edición corregida de *A descolonizar las metodologías* aporta algunos aspectos del libro actualizados para cubrir cambios que han ocurrido con el tiempo, incluyendo referencias a la nueva literatura indígena. Conserva la casi totalidad de la primera parte del libro como era en su origen. Se han editado el capítulo central y los subsiguientes, y se han añadido al final nuevos capítulos, los cuales abordan cuestiones para los investigadores que eligen trabajar en este espacio descolonizador. El capítulo 11 ha tenido varias versiones, puesto que lo he comentado en numerosas ocasiones.

Cuando se publicó el libro hace quince años, los mundos de los pueblos indígenas y de la investigación se entrecruzaban tan sólo hasta el punto de que las comunidades indígenas eran con frecuencia objetos o sujetos de estudio por parte de investigadores no indígenas. No se consideraban ellos mismos agentes capaces o interesados en la investigación, o poseedores de un conocimiento especializado sobre ellos mismos y sus condiciones. Yo escribí *A descolonizar las metodologías* fundamentalmente para perturbar las relaciones entre investigadores (en su mayoría no indígenas) y los investigados (indígenas), entre una institución de conocimiento colonizadora y pueblos colonizados cuyo conocimiento propio era subyugado entre teorías académicas y valores académicos, entre instituciones y comunidades, así como también relaciones entre, y dentro de, comunidades indígenas en sí. Escribí como persona comprometida con la investigación que ha luchado con

la preparación investigadora académica estándar, que ha estudiado «métodos de investigación», elaborado estadísticas obligatorias, y que se ha preguntado sobre la relevancia, la política, la ética y la práctica de la investigación. También impartí clases a estudiantes sobre estrategias de investigación y supervisé sus disertaciones de investigación. Entendía la investigación como un conjunto de ideas, prácticas y privilegios que estaban encastrados en el expansionismo imperial y la colonización, e institucionalizados en disciplinas académicas, escuelas, curricula, universidades y poder. Junto con mis colegas, traté de desarrollar aproximaciones a la investigación que abordaran la crítica incisiva hecha por mis propias comunidades sobre la práctica inmoral e individualista de la investigación que, según su punto de vista, a menudo premiaba a investigadores por decir medias verdades o mentiras categóricas, que malinterpretaba nuestro mundo, y que concedía autoridad sobre nosotros a los investigadores académicos. Dicho espacio fue, y sigue siendo, un espacio difícil en el que tuvimos que abrir camino.

Los lectores que yo imaginaba para el libro serían académicos indígenas, estudiantes y activistas que yo había ido conociendo por el mundo, comprometidos en luchas similares a las mías, para desarrollar una investigación que resultara significativa para mis comunidades, para encontrar una voz y una identidad académicas que casaran bien con una fuerte identidad indígena, para diseñar juntos una literatura que hablara de la condición indígena en los ámbitos local, nacional y global, y para desarrollar ideas y recursos que apoyaran nuestro desarrollo como pueblos y como comunidades. Quizás la frase más citada del libro sea: «La palabra misma, investigación, es probablemente una de las palabras más sucias del vocabulario del mundo indígena». Así se logró sintetizar el propósito para escribir un libro sobre investigación tal y como se entendía en los contextos indígenas de la época. Todavía oigo afirmaciones en reuniones y conferencias alrededor del mundo que repiten la percepción que aún sostienen muchas comunidades indígenas respecto a que la investigación ha resultado ser un proceso que explota a los pueblos indígenas, su cultura, su conocimiento y sus recursos. Recientemente, oí a un anciano aborigen de Cairns dar la bienvenida a los investigadores a su país, y referirse a su gente como «la más investigada del mundo» –percepción sobre la investigación que yo interpreto como actividad que los foráneos hacen a la gente y de la cual no se desprenden resultados positivos aparentes–. En Nueva Zelandia, el aspecto «sucio» de la investigación se manifiesta a menudo más bien como una característica histórica de nuestra propia experiencia,

dado que muchas de nuestras comunidades se han vuelto activas en materia de investigación, y más investigadores indígenas e instituciones zanjan las diferencias entre investigación y comunidad. Aún así, según mi experiencia, muchos acercamientos a la investigación permanecen inermes frente a los desafíos tanto de la investigación indígena como de los más fuertes protocolos éticos, y continúan viendo a los pueblos indígenas, sus valores y prácticas como trabas políticas que se interponen en la vía de la buena investigación.

En 1999, el término «indígena» resultaba también polémico y «sucio» en algunos contextos. Yo escribía desde la postura de ser indígena en un mundo angloparlante, lo cual parecía lo suficientemente complicado, pero el proceso de traducción en otras lenguas y contextos ha resultado instructivo. Ha revelado las capas de complejidad, matices lingüísticos y actos cotidianos del hecho de ser indígena, lo que hace de la historia indígena una historia global profundamente significativa dentro de la experiencia humana. Existen muchos países donde «indígena» no es un término que pueda emplearse de manera segura por parte de las comunidades que se autodenominan indígenas. El propio Estado puede definirlas (por ejemplo en China) como grupos étnicos, como «tribus» en la India, «campesinos» en Latinoamérica, o «pueblos» de las montañas en el sur de Asia. De hecho (me refiero de nuevo a la India), he averiguado que algunos pueden simplemente ser registrados como «criminales» no reconocidos.

Identificarse como «indígena» puede resultar peligroso en algunas partes del mundo; puede asociarse con suciedad, salvajismo, rebelión y, desde el 11 de septiembre de 2001, con el terrorismo. Pero el mundo sí cambia, y algunos países han acogido las aspiraciones de soberanía de los indígenas, luego de que estos alcanzaran poder político o lograran ejercer influencias en sus propios países. Cuando muchos de los escritores de este ámbito hablan de descolonizar invariablemente subrayan que el proceso de descolonización puede resultar «conflictivo» en extremo, a menudo llevando a la extrema violencia, y que en un sentido político, puede fracasar por completo, reemplazando a una élite corrupta con su propia imitación. El proyecto intelectual de descolonización tiene que fijar maneras de evolucionar a través de un mundo colonizador. Necesita una solidaridad radical que tienda lazos, que procure la colaboración, y que esté abierta a las posibilidades que sólo pueden ser imaginadas, mientras que otras cosas encuentran su lugar. *A descolonizar las metodologías* no es un método para la revolución en sentido político, pero provoca cierto pensamiento revolucionario sobre los papeles que juegan en

la descolonización y en la transformación social el conocimiento, la producción del conocimiento, las jerarquías del conocimiento y las instituciones del conocimiento.

A descolonizar las metodologías se ha escrito en dos partes bien delimitadas. En general, los lectores académicos se han conectado con el libro desde su primera parte, que muestra los legados imperiales del conocimiento occidental y las maneras en las que dichos legados continúan influyendo en las instituciones del conocimiento para la exclusión de los pueblos indígenas y de sus aspiraciones. Se han reproducido algunos capítulos de esta sección en varias colecciones editoriales de estudios postcoloniales, estudios étnicos y metodologías de investigación. Si bien yo no he escrito de manera explícita para lectores académicos no indígenas, el libro ha sido ampliamente revisado por disciplinas diversas; se usa de manera extensiva como texto en programas académicos, y ha ayudado a impulsar a algunos grupos de investigadores en nuevos proyectos, nuevas colaboraciones y nuevas relaciones. De alguna manera el libro ha alcanzado y llegado a un grupo muy amplio de estudiosos, de disciplinas y contextos lingüísticos diversos. Ha sido elemento catalizador para reexaminar los currícula, para que se revisaran ciertos valores profesionales y éticos, y para proyectos de capacitación y de empoderamiento de la comunidad. *A descolonizar las metodologías* le asigna la responsabilidad de cambiar la sociedad tanto al mundo no indígena como al indígena, pero también ha procurado promover y apoyar a las comunidades indígenas en sus luchas particulares.

La segunda parte del libro ha atraído más a los lectores indígenas, quienes la han utilizado como plataforma para desarrollar su propia investigación y para entablar un diálogo constructivo con otros. Estos capítulos se escribieron para mostrar las posibilidades de re-imaginar la investigación como actividad que los investigadores indígenas pudieran llevar a cabo dentro de disciplinas e instituciones, y dentro de sus propias comunidades. En el libro forjé un vínculo entre la agenda indígena de autodeterminación, los derechos indígenas y la soberanía, por un lado, y una agenda de investigación indígena complementaria que tratara sobre la capacidad para construir y trabajar hacia la sanación, la reconciliación y el desarrollo, por el otro. Por entonces, los activistas indígenas, académicos, educadores y los que trabajan en desarrollo se encontraban en su mayoría afanados en sus propios campos, persiguiendo objetivos dignos y justos, pero aislados y no apoyándose realmente de manera eficaz los unos a los otros. Los estudiosos indígenas posteriores han teorizado sobre la idea de autodeterminación, en especial en torno al desarrollo, y se ha

empleado un gran volumen de trabajo intelectual y práctico en mostrar cómo la sociedad y las comunidades pueden transformarse de modo que se refuercen a sí mismas, con gran interés y esperanza. Siempre hay lecciones que aprender en el proceso descolonizador, no basta con esperar o desear el cambio. El cambio sistemático requiere capacidad, liderazgo, apoyo, tiempo, coraje, reflexión, determinación y solidaridad. Es un trabajo duro, y el resultado parece a menudo una visión distante. Paulo Freire se refería a esto como praxis: teoría, acción y reflexión. Graham Smith lo llamó praxis trasformadora indígena[1].

Cuando se escribió el libro existían ya ejemplos de proyectos y metodologías de investigación basados en lo indígena, de compromisos entre instituciones y comunidades indígenas, sobre todo en el campo de la ética, y de buenas prácticas y colaboraciones. La exposición de veinticinco proyectos en el capítulo 8 ha tenido gran repercusión, en la medida en que ha ayudado a enmarcar la profusión de investigación indígena que ha tenido lugar desde que se publicara por primera vez *A descolonizar las metodologías*. Los proyectos reunieron a un cuerpo incipiente de trabajo intelectual llevado a cabo en todo el mundo por estudiosos indígenas y no indígenas. Conectó a investigadores aislados con una comunidad de investigadores, y ayudó a identificar preocupaciones y aspiraciones comunes. *A descolonizar las metodologías* llamó la atención sobre la viabilidad de metodologías de investigación indígena, pero no las exploró plenamente. En años recientes se ha publicado mucho más material que se enfoca de manera explícita en las metodologías de investigación indígenas, el conocimiento indígena y las prácticas indígenas; dichos estudios los están escribiendo, cada vez más, estudiosos indígenas. Durante los últimos quince años, los Estudios Indígenas se han convertido en una rama particular de estudio en la educación superior, a menudo como campo de especialidad, dentro de áreas como Estudios Indo-americanos, Estudios Aborígenes, Estudios de las Primeras Naciones y Estudios Maories, y existe una dinámica literatura multidisciplinaria que apoya estos programas. En foros internacionales se abordan el conocimiento y las prácticas culturales indígenas y tradicionales, tanto en relación con la biodiversidad, el cambio climático y los regímenes de propiedad intelectual como con los derechos humanos. En Nueva Zelandia, el Tribunal de Waitangi

1 Véase Freire, P. (1986), *Pedagogy of the Oppressed*, Continuum, Nueva York, pág. 36, G. H. Smith (2004), «Mai i te maramatanga ki te putanga mai o te tahuritangi: from conscientization to transformation», *Educational Perspectives. Journal of the College of Education*, Vol. 37, No. 1, págs. 46-52.

ha publicado en fecha reciente uno de sus informes más ávidamente esperados sobre los resultados de reclamaciones relacionadas con los derechos de propiedad cultural e intelectual. El Informe «Ko Aotearoa Tenei» todavía tiene que ser analizado o adaptado plenamente dentro de las regulaciones y políticas actuales, pero supone un documento de referencia que acarreará importantes consecuencias en Nueva Zelandia y en el extranjero.

Investigadores que usan metodologías tanto cualitativas como cuantitativas, científicos sociales y naturales, así como estudiosos de humanidades, arquitectos e ingenieros, artistas y profesionales de varias disciplinas han leído *A descolonizar las metodologías*. Tal vez los lectores más insólitos hayan sido las presidiarias que aprendieron teorías de justicia social de Michelle Fine y sus estudiantes de la City University de Nueva York (CUNY), y que después se formaron para entrenar perros guía; o quizás la sección de aborígenes de una pandilla de motociclistas que me envió por correo electrónico una invitación a dirigir un taller en su congreso. Se me ha invitado para hablar en algunos lugares remotos, desde el Círculo Ártico en Groenlandia y Noruega hasta los bajos Himalayas de la India, y el norte de China, y en conferencias académicas por todo el mundo. Para diversos colegas y estudiantes indígenas y académicos, muchas de las ideas que afloran en el libro parecen haber actuado como detonante junto con sus propias circunstancias, a pesar de su localización específica dentro de la tradición angloamericana de colonialismo, educación y cultura política. Ellos han adaptado estas ideas o las han empleado de diferentes maneras para desarrollar sus propios marcos. Se les ha dado cierto «permiso» para expresarse y para hablar en favor de sus comunidades y sus experiencias. Una vez que las ideas salen a la luz en el mundo, la gente hace de ellas lo que desea, y un autor tiene ya poco control. Espero que la gente haya encontrado una utilidad positiva en el libro.

Algunas personas han comentado lo enfadada que debo de haber estado para escribir un libro así, y yo he contestado a menudo diciendo que escribí el libro con pasión, más que con rabia. El libro no está en contra del conocimiento o de la investigación, sino a favor de nuevas maneras de conocer y de descubrir, y nuevas maneras de pensar sobre la investigación con pueblos indígenas. Sus desafíos son intencionados y tal vez aún desesperados debido a las crisis y la marginalización que todavía caracterizan en parte a las vidas de la mayoría de los pueblos indígenas. El libro subraya la importancia de la investigación, conectándola con el avance y el desarrollo de las aspiraciones indígenas.

Los dos últimos capítulos del libro, nuevos en la presente edición, llaman la atención sobre lo que significa para un investigador elegir este tipo de investigación, y lo que significa unir investigación con el conocimiento activista. El capítulo 11 fue escrito como parte de un proyecto de investigación junto con Fiona Cram y otros colegas: llevamos nuestras ideas de investigación a las comunidades para su debate y, de este modo, revisamos luego nuestras ideas basadas en los comentarios críticos que todos recibimos. El capítulo 12 se había publicado anteriormente, pero recompone el trabajo de activistas indígenas e investigadores indígenas, y muestra cómo las diferentes contribuciones pueden apoyarse entre sí y reforzar una agenda indígena para el cambio.

Introducción

Desde el punto de vista del colonizado, posición desde la cual escribo y por la que opto, el término «investigación» está intrínsecamente ligado al imperialismo y colonialismo europeos. La palabra misma, «investigación», es quizás una de las más sucias en el vocabulario del mundo indígena. En muchos contextos indígenas, cuando se menciona esta palabra, incita silencio, conjura malos recuerdos, provoca una sonrisa que proviene del conocimiento y la desconfianza. Es una palabra tan poderosa que los indígenas incluso escriben poesía sobre «la investigación». Los modos en que la investigación científica ha sido partícipe en los peores excesos cometidos por el colonialismo, continúa siendo una historia asiduamente recordada por muchos de los pueblos colonizados del mundo. Es una historia que todavía ofende el sentido más profundo de nuestra humanidad. El solo hecho de saber que alguien midió nuestras «facultades» llenando el cráneo de nuestros ancestros con semillas de mijo y que comparó dicha cantidad de semillas con la capacidad mental de pensar, ofende nuestro sentido de quiénes y qué somos[1]. Nos parece un descaro que los investigadores e intelectuales occidentales puedan presumir saber todo lo que es posible saber sobre nosotros basando sus conocimientos en sus breves encuentros con algunos individuos de nuestras comunidades. Nos indigna que el Occidente pueda desear, extraer y reclamar propiedad sobre nuestros modos de saber, sobre nuestro imaginario, y sobre las cosas que creamos y producimos, y al mismo tiempo rechacen a la gente que creó, desarrolló esas ideas, y que busquen negarles la posibilidad de continuar siendo creadores de

1 Thompson, A. S. (1859), *The Story of New Zealand: Past and Present, Savage and Civilized*, John Murray, Londres. Thompson escribe que «Esta relativa pequeñez del cerebro se produce al descuidar del ejercicio de las facultades superiores mentales, porque a medida que se encogen los músculos por carecer de uso, es natural que, después de generaciones de indolencia mental, se disminuya el tamaño del cerebro», Vol. 1, pág. 81.

su propia cultura y sus propias naciones. Nos enfurece saber que las prácticas utilizadas durante el siglo XIX y en los siglos anteriores sean todavía empleadas para negarles validez a los reclamos que hacen los pueblos indígenas de existir, de vivir en nuestras tierras y territorios; el reclamo sobre nuestro derecho a la autodeterminación, la sobrevivencia de nuestras lenguas y formas culturales de conocimiento, nuestros recursos naturales y los sistemas para vivir inmersos en nuestro medio ambiente.

Esta memoria colectiva del imperialismo se ha perpetuado a través de los mecanismos utilizados para recoger, clasificar y luego representar, en sus diversos modos, los conocimientos sobre los pueblos indígenas cuando estos fueron llevados a Occidente y en seguida, a través de los ojos de Occidente, dichos conocimientos volvieron a los mismos pueblos que habían sido colonizados. Edward Said se refiere a este proceso,como el «discurso occidental sobre el Otro», el que se apoya en «instituciones, en un vocabulario, en la investigación, la imaginería, las doctrinas, e incluso en las burocracias y estilos coloniales»[2]. De acuerdo a Said, este proceso en parte ha funcionado debido al constante intercambio entre los dos métodos utilizados para la construcción de ideas acerca de Oriente, el académico y el imaginativo. La construcción académica –aclara Said – se apoya en una institución corporativa, la cual «introduce afirmaciones sobre el Oriente, autorizando percepciones sobre este, describiéndolo, enseñándolo, estableciéndolo, regulándolo»[3]. De este modo, las búsquedas eruditas formales de conocimiento y la construcción informal, imaginativa y anecdótica sobre el Otro se entretejen entre sí y también con la actividad investigativa. Este libro reconoce en la investigación un lugar revelador de lucha en donde, por una parte, se ponen en evidencia los intereses y las maneras de conocer de Occidente, y por otra parte, los intereses y modos de resistencia utilizados por el Otro. En este ejemplo el Otro ha sido recubierto con un nombre, una cara, una identidad particular, esto es, *pueblos indígenas*. Si bien es cierto es más común hacer investigación en el marco de una aproximación científico-disciplinaria específica (a excepción de la investigación feminista), es ciertamente difícil discutir paralelamente y en una misma línea de pensamiento *metodologías de investigación* y *pueblos indígenas*, sin haber llevado a cabo previamente un análisis del imperialismo, sin entender los complejos modos en que las búsquedas de conocimiento se asientan de un modo profundo en las distintas capas del imperialismo y las prácticas coloniales.

---

2 Said, E. (1978), *Orientalism*, Vintage Books, Londres, pág. 2.

3 Ibid., pág. 3.

Muchos investigadores, académicos y sus colaboradores posiblemente creen en el beneficio que sus proyectos aportan al bien común «de la humanidad», o para servir a los específicos objetivos emancipatorios de una comunidad oprimida. Sin embargo, creer en el ideal de que beneficiar a la humanidad es efectivamente el resultado principal de una investigación científica es tanto un reflejo ideológico como de entrenamiento académico. Este aspecto se da tan por sentado que muchos investigadores simplemente asumen que ellos encarnan este ideal y que son sus representantes naturales cuando trabajan con otras comunidades. Los pueblos indígenas tienen otras historias que contar, las cuales no sólo cuestionan la asumida naturaleza de dichos ideales y las prácticas que estos generan, sino que también sirven para contar una historia alternativa: la historia de la investigación occidental a través de los ojos de los colonizados. Estas contrahistorias constituyen poderosas formas de resistencia, las cuales se repiten y son compartidas por distintas comunidades indígenas. Por supuesto, la mayoría de los pueblos indígenas y sus comunidades no distinguen entre investigación científica, o «adecuada», y formas aficionadas de recolectar información, o perspectivas periodísticas o cinematográficas, u otras formas de «tomar» el conocimiento indígena, el que ha ocurrido de un modo tan disimulado a lo largo de los siglos. El efecto de los relatos de viaje, como lo ha señalado el filósofo francés Michel Foucault, ha contribuido tanto al conocimiento occidental sobre sí mismo como lo ha hecho la sistemática recolección científica de datos. Desde algunas perspectivas indígenas, la recolección llevada a cabo por estos científicos fue tan dispersa, *ad hoc* y perniciosa como la realizada por aficionados. Desde este punto de vista no hubo ninguna diferencia entre la investigación «real» o científica, y la realizada por la visita de cualquier otro foráneo con aspiraciones inquisitivas y adquisitivas.

Este libro reconoce la importancia de las perspectivas indígenas en torno a la investigación, e intenta ofrecer explicaciones sobre cómo y por qué tales perspectivas se desarrollaron. Este libro está escrito por alguien que creció en comunidades indígenas, en donde las historias acerca de la investigación, y sobre todo de los investigadores (los portadores humanos de la investigación) se mezclaban con historias de otras formas de colonización e injusticia. Se narraban allí discretos cuentos en los cuales la historia de la superficie no era tan importante como los ejemplos subyacentes que daban cuenta de protocolos culturales violados, valores violentados, pequeñas pruebas que no fueron pasadas, y gente clave que no fue considerada. El mayor peligro estuvo, sin embargo, en la introducción

de sigilosas políticas para reglamentar cada aspecto de nuestras vidas, legitimadas por la investigación, y frecuentemente informadas por lo ideológico. El poder de la investigación no estaba en las visitas de los investigadores a nuestras comunidades, ni en su trabajo en terreno y las preguntas insolentes frecuentemente formuladas. De hecho, muchos individuos no indígenas son aún altamente respetados y apreciados por las comunidades con las que han vivido. Guiados por el estricto sentido común, se hablaba de la total inutilidad de tales investigaciones para nosotros en el mundo indígena, lo cual contrastaba con la absoluta utilidad para aquellos que las blandieron como un instrumento para su propio provecho. Tales investigaciones nos informaban de cosas que ya sabíamos, proponían otras que no funcionarían, y les otorgaron carreras profesionales a personas que ya tenían un trabajo. «Somos el pueblo más investigado del mundo», es un comentario que he oído frecuentemente de parte de distintas comunidades. La veracidad o no de esta afirmación no es lo que importa, pero lo que sí es necesario considerar seriamente es el sentimiento de agobio y de cinismo oculto que se expresa en este mensaje.

Este cinismo debe haber sido lo suficientemente poderoso como para disuadir a cualquier persona indígena que se preciara de tal de asociarse con la actividad investigativa. Evidentemente en mi caso no ha sido así, lo cual me lleva a la otra motivación para querer escribir sobre pueblos indígenas e investigación. Este es un libro que intenta algo más que deconstruir la investigación occidental recurriendo simplemente al recuento de nuestras propias historias, o compartiendo las historias de horror de los pueblos indígenas sobre la investigación. En un marco descolonizador, la deconstrucción es parte de un proyecto mucho mayor. Desarmar las historias, revelar los textos subyacentes y darles una voz a cosas sobre las cuales a menudo se sabe de manera intuitiva, no ayudan a un pueblo a mejorar sus condiciones actuales. Quizás provea palabras, o una mirada perspicaz que explica algunas experiencias, pero no evita que alguien perezca. Es con esta conciencia de la realidad que se ha escrito la segunda parte de este libro. Aun cuando las comunidades indígenas tienen muchos temores bien fundados respecto a la continua pérdida de sus saberes y conocimientos intelectuales y culturales, y han trabajado para atraer la atención y protección internacional por medio de acuerdos para tales materias, muchas comunidades indígenas continúan viviendo en condiciones políticas y sociales que perpetúan niveles extremos de pobreza, condiciones precarias de salud y escasas

oportunidades en la educación[4]. Sus hijos pueden ser despojados de su cuidado a la fuerza para ser «adoptados» o bien institucionalizados. Los adultos pueden estar adictos al alcohol del mismo modo que sus hijos lo están a los pegamentos; pueden estar viviendo relaciones emocionales destructivas, las que se forman y modelan en medio de las pobres condiciones materiales y las estructuras opresivas de los regímenes políticos. Mientras viven en estas condiciones, son constantemente bombardeados con mensajes sobre su falta de valor, su pereza, su dependencia, y la ausencia de otras «altas» cualidades humanas. Esto rige tanto para las comunidades indígenas del Primer Mundo como en aquellas de los países en desarrollo. En el contexto de tales realidades sociales, preguntarse por el imperialismo y los efectos de la colonización pareciera responder sólo a un interés académico; la sola sobrevivencia física es mucho más apremiante. El problema radica en que los constantes esfuerzos de los gobiernos, los Estados, las sociedades y las instituciones por negar la formación histórica de tales condiciones, simultáneamente han llevado a desconocer nuestros reclamos de humanidad, de ser pueblos con historia, y nos han negado todo sentido de esperanza. Conceder es perdernos por completo e implícitamente acordar con todo lo que se ha dicho sobre nosotros. Resistir es recluirse a los márgenes, recuperar «lo que éramos» y rehacernos. El pasado, nuestras historias locales y globales, el presente, nuestras comunidades y culturas, nuestras lenguas y prácticas sociales, todos ellos pueden ser espacios de marginalización, pero se han convertido también en espacios de resistencia y esperanza.

Es desde dentro de dichos espacios que un número cada vez mayor de académicos e investigadores indígenas ha comenzado a enfrentar los problemas sociales dentro del marco mayor de la autodeterminación, la descolonización y la justicia social. Esta creciente comunidad internacional de académicos e investigadores indígenas discute de un modo más amplio sobre investigación indígena, protocolos de investigación y metodologías indígenas. Sus miembros muy claramente se sitúan como investigadores indígenas, formados académicamente siguiendo perspectivas investigativas que provienen del análisis crítico y, a menudo, de perspectivas feministas sobre investigación, enraizados políticamente en contextos, historias, luchas e ideales específicamente indígenas. Muchas comunidades y organizaciones indígenas han desarrollado políticas sobre investigación y discuten problemas que se relacionan con

4 Para un resumen de estos temas, ver Burger, J. (1987), *Report from the Frontier: the State of the World's Indigenous Peoples*, Zed Books, Londres.

el control sobre las actividades investigativas y los conocimientos que la investigación genera, y han redactado pautas éticas y documentos de discusión. La segunda parte de este libro está dedicada a tratar algunos de los problemas que actualmente son debatidos por las comunidades indígenas, los cuales tienen que ver con nuestras propias prioridades y problemas. Estas prioridades a menudo exigen un entendimiento de los modos en que se deben plantear y buscar las respuestas a nuestras propias inquietudes, dentro de un contexto en el que la resistencia a nuevas formaciones coloniales tiene que ser armada y enunciada. En otras palabras, la investigación no es un ejercicio académico inocente o remoto, sino una actividad en la que hay algo en juego y que se da en medio de un conjunto de condiciones políticas y sociales.

Si en un sentido este libro es simplemente otra contribución más a los modos mediante los cuales el investigador social entiende sus metodologías y aproximaciones de investigación –y en este caso particular, con personas y comunidades que evalúan con sobrado desdén el trabajo investigativo–, pues, no ha sido escrito con esa intención. Más bien se dirige de modo particular a aquellos investigadores que trabajan con, junto a, o para comunidades que han elegido identificarse a sí mismas como indígenas. Un número cada vez mayor de estos investigadores se autodefine como indígena, aunque su preparación académica haya tenido lugar fundamentalmente dentro de la academia occidental y siguiendo metodologías disciplinarias específicas. Muchos investigadores indígenas han luchado individualmente para hacerse cargo de las aparentes disociaciones que existen entre, por un lado, las exigencias de la investigación, y por el otro las realidades con las que se enfrentan en su propia comunidad indígena o en otras, con las que han compartido una relación de toda una vida. Hay un sinnúmero de aspectos éticos, culturales, políticos y personales que pueden ser particularmente difíciles para los investigadores indígenas, los cuales en su propia comunidad trabajan parcialmente desde dentro, y son a menudo empleados precisamente con ese propósito, y en parte son también ajenos, debido a su educación occidental, o porque trabajan atravesando las fronteras entre clanes, tribus, diferencias lingüísticas, de edad y de género. Al mismo tiempo operan desde dentro de sus propios proyectos de investigación o los de sus instituciones, siguiendo paradigmas o modelos específicos de investigación y son simultáneamente vistos como sujetos extraños, puesto que con frecuencia son marginados al ser percibidos como representantes, ya sea de un grupo minoritario, o de un grupo con intereses rivales. Patricia Hill Collins describe esta

posición investigativa como «el extraño propio»[5]. A veces cuando se está en la comunidad («en el campo») o cuando uno participa en reuniones de comités de investigación, es común sentir que nuestra investigación se ubica afuera mirando hacia adentro y adentro mirando hacia afuera y al revés. ¡La mayoría de las veces creo que la posición del investigador indígena no es ni tan simple como puede parecer ni tan compleja como creemos que es! Si tuviera que elegir un solo mensaje para entregarlo a mis estudiantes y a los investigadores que he formado, les diría que la investigación indígena es una actividad cargada de humildad, sin pretensión alguna de superioridad respecto del otro.

Las comunidades y las instituciones que emplean a los investigadores indígenas esperan que estos demuestren algún grado de análisis histórico y crítico respecto al rol que cumple la investigación en el mundo indígena. Por lo general este análisis se adquiere de manera orgánica o fuera de la academia. A pesar de la amplia literatura existente sobre la vida y costumbres indígenas, hay muy pocos textos críticos sobre metodologías de investigación que mencionen la palabra indígena o sus sinónimos más locales. El trabajo crítico de académicas feministas, de teóricos críticos, o de académicos negros y africanos-americanos ha proporcionado medios para hablar de los conocimientos y sobre sus construcciones sociales, como también sobre metodologías y políticas de investigación. Pero las palabras que se aplican a los investigadores indígenas se han insertado en los textos y luego han sido leídas desde nuestro propio mundo usando nuestra propia cosmovisión (*world in/sight*). Espero que lo que aquí se presenta provea un espacio para un diálogo sostenido dentro de un marco que privilegie la presencia indígena, en el que se usen «las palabras» (tales como colonialismo, descolonización, autodeterminación), y en el que se reconozca la continuidad de nuestra existencia.. Por lo mismo, no se ha escrito como un texto técnico sobre la investigación para individuos que usan el lenguaje de la investigación, sino más bien como un libro que sitúa a la investigación en un contexto histórico, político y cultural más extenso, para luego examinar su naturaleza crítica dentro de dichas dinámicas.

El término «indígena» es problemático, pues parece agrupar a poblaciones muy distintas, y cuyas experiencias bajo el imperialismo han sido significativamente diferentes. Otros términos colectivos también en

5 Collins, Patricia Hill (1991), «Learning from the Outsider Within: the Sociological Significance of Black Feminist Thought», en *Beyond Methodology: Feminist Research as Lived Research*, eds M. M. Fonow y J. A. Cook, Indiana University Press, Bloomington.

uso son «pueblos originarios» o «pueblos nativos», «naciones originarias» o «gente de la tierra», «aborígenes» o «pueblos del Cuarto Mundo»[6]. Algunos pueblos prefieren el calificativo que nos conecta con la Madre Tierra y con relaciones de significación profundamente espirituales. Aunque no se trata de negar las poderosas visiones de mundo subyacentes en todos estos términos, en el contexto de mis propios marcos culturales, como en otros, no son los términos que serán usados en esta instancia. Un fenómeno reciente que ayuda a explicar en parte esta posición es la fascinación occidental por el *New Age* y su énfasis en los significados espirituales, lo cual vuelve accesibles nuestros sistemas de creencias, una vez más, para ser socavados y explotados. En algunos casos, como en Australia y Norteamérica, la palabra indígena representa una manera para incluir a diversas comunidades, grupos lingüísticos y naciones, cada una con su propia identificación dentro de un solo grupo mayor. En otros contextos, como en Nueva Zelandia, los términos «maori» o *tangata whenua* son usados con mayor frecuencia que el término «indígena», al tiempo que se usan también términos de grupos de distinto origen tribal para distinguirlos entre sí. Aunque la palabra «maori» es indígena, ha sido identificada como una etiqueta que describe las relaciones coloniales entre «maori» y «pakeha» –la población colona no indígena–. Sin embargo, antes de toda colonización existían términos que muchas de las comunidades indígenas del mundo usan hasta hoy para referirse a sí mismas. Otras comunidades se han hecho conocidas mediante otros vocablos, nombres que inicialmente fueron quizás insultos usados por el colonizador, pero que luego se politizaron como significantes poderosos para la formación de una identidad contestataria, como sucede, por ejemplo, con el uso del término «Australia negra» por los activistas aborígenes. Dentro de estas categorías para describir o etiquetar existen otros términos que describen distintos niveles de relación y de significado, dentro y entre distintos grupos. Algunos de ellos hacen referencia a los sistemas de clasificación usados en el contexto colonial local, y otros describen una relación anterior con grupos cuyos territorios ahora se reparten por distintos estados.

El término «pueblos indígenas» es relativamente nuevo. Emergió en la década de los setenta, principalmente de las luchas del Movimiento Indo-Americano (AIM) y de la Hermandad Indígena Canadiense

6 Aga Khan, Sadruddin, y Hassan bin Talal (1987), *Indigenous Peoples: a Global Quest for Justice. A Report for the Independent Commission on International Humanitarian Affairs*, Zed Books, Londres.

(Canadian Indian Brotherhood). Es un término que internacionaliza las experiencias, los problemas y las luchas de algunos de los pueblos colonizados del mundo[7]. La «s» final en «pueblos» (indígenas) ha sido un punto arduamente discutido por activistas indígenas en el marco del derecho de los pueblos a la autodeterminación. Se usa también como una forma de reconocer que existen diferencias reales entre distintos pueblos indígenas[8]. Este término ha hecho posible expresar de modo estratégico las voces de los pueblos colonizados en la arena internacional; ha funcionado asimismo como una plataforma sobre la cual se reúnen comunidades y pueblos, trascendiendo sus propios contextos y experiencias bajo la colonización, con el fin de aprender, compartir, planificar, organizarse y luchar colectivamente por la autodeterminación en escenarios globales y locales. De este modo los pueblos indígenas del mundo se hacen parte de una red de pueblos, comparten sus experiencias de pueblos subyugados a la colonización de sus tierras, de sus culturas, y supeditados también a la negación de su propia soberanía de parte de una sociedad colonizadora que ha llegado a dominar y determinar la forma y calidad de sus vidas, incluso después de haberse retirado formalmente. Tal y como ha sido expresado por Wilmer, «los pueblos indígenas representan la empresa inconclusa de la descolonización»[9].

La palabra «indígena» se utiliza también de modos muy distintos a los ya descritos, los que no obstante son también significados legítimos de la palabra misma. Por ejemplo, se usa para describir o dar cuenta de la singularidad de la tradición colonial, sea esta literaria y/o feminista. Ha sido también políticamente cooptada por descendientes de colonos que reclaman una identidad «indígena» por su ocupación y establecimiento en tierras indígenas en el curso de varias generaciones, o simplemente por haber nacido en dicho lugar. Sin embargo, tienden a no presentarse en los foros de pueblos indígenas, ni establecen alianzas para apoyar demandas de autodeterminación para aquellos pueblos cuyos ancestros alguna vez ocuparon la tierra que ellos «amansaron» y en la cual luego se asentaron. Tampoco luchan activamente como sociedad por la supervivencia de las lenguas, los saberes y las culturas indígenas. Su hogar lingüístico y cultural está en alguna otra parte, sus lealtades

7 Para la historia de estos grupos, ver *ibid.* y Wilmer, F. (1993), *The Indigenous Voice in World Politics*, Sage, California.

8 Burger, J. (1990), *The Gaia Atlas of First Peoples*, Gaia Books, Londres.

9 Wilmer, *The Indigenous Voice*, pág. 5.

culturales yacen en otro lugar. Su poder, sus privilegios, toda su historia está investida de su legado de colonizadores.

Parte del proyecto de este libro es «investigar hacia atrás o contestatariamente» (*researching back*), en la misma tradición de «escribir de vuelta» (*writing back*) o «hablar de vuelta» (*talking back*), que caracteriza a gran parte de la literatura postcolonial o anticolonial[10]. Este proyecto ha exigido un «conocer como el colonizador conoce» y una recuperación de lo que somos, un análisis del colonialismo, y una lucha por la autodeterminación. La investigación es uno de los vehículos mediante los cuales se regulan y tienen efecto los códigos subyacentes del imperialismo y el colonialismo. Ello ocurre a través de los reglamentos formales de cada disciplina académica y paradigma científico, como a través de las instituciones que las albergan (incluido el Estado). Se lleva a cabo mediante la plétora de representaciones y construcciones sobre el Otro realizadas en los trabajos académicos y «populares», y en los principios que asisten para seleccionar y recontextualizar dichas construcciones en espacios tales como los medios de comunicación, las historias oficiales y el currículo escolar. Ashis Nandy plantea que las estructuras del colonialismo llevan consigo reglamentos mediante los cuales los encuentros coloniales ocurren y son «administrados»[11]. Los distintos modos en que estos encuentros ocurren y se manejan dan cuenta de las diversas formas en que se materializan las reglas y códigos subyacentes que modelan, en un sentido amplio, lo que es posible de lo que no lo es. En sentido estricto, la investigación ha sido el encuentro entre Occidente y el Otro. Se sabe mucho más de uno de los lados de dicho encuentro que del otro. En la medida de lo posible este libro informa sobre los puntos de vista y las formas en que se articulan las perspectivas de «los otros lados». La primera parte explora tópicos que se relacionan con los temas del imperialismo, la investigación y el conocimiento. En un nivel pueden leerse como narrativas acerca de la historia de la investigación y los pueblos indígenas, pero tienen

---

10 No estoy segura de quién originó el concepto, pero varios escritores y textos han empleado este término en sus títulos y escritura. Salman Rushdie escribió que el «imperio responde al centro». Las escritoras africano-americanas han usado su tema de «hablar contestatariamente» o «back chat» de una forma semejante a lo que expresan las mujeres maori cuando hablan de «responder contestatariamente». También fue importante un texto crítico en Inglaterra escrito por el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham (1982): *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 1970s Britain*, Hutchinson, Londres.

11 Nandy, A. (1989), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi.

mucho más sentido si se leen como una serie de ensayos entrelazados y superpuestos en torno a un tema común.

Uno de los problemas examinados tiene relación con las maneras en que la investigación se institucionalizó en las colonias, no sólo a través de las disciplinas académicas, sino también a través de sociedades científicas y de eruditos, como también de redes académicas. El trasplante de instituciones de investigación desde los centros imperiales de Europa, incluidas las universidades, permitió que los intereses científicos locales se organizaran y arraigaran en el sistema colonial. Muchos de los primeros investigadores locales no fueron formalmente «entrenados», pues eran investigadores aficionados y aventureros. La importancia de los cuentos de viajeros y de las aventuras de aventureros radica en que servían para representar al Otro en la audiencia general que estaba en Europa, representaciones que luego iban a asentarse en el ámbito del imaginario cultural. Imágenes como el jefe «caníbal», el indio «rojo», el médico «brujo», o la cabeza «tatuada y encogida» en historias que hablaban de salvajismo y primitivismo, generaron un renovado interés, y por lo mismo mayores oportunidades para representar, nuevamente, al Otro.

Las historias de viajeros generalmente contenían las experiencias y observaciones de hombres blancos, cuya interacción con «sociedades» o «pueblos indígenas» se construyó a partir las perspectivas que ellos mismos tenían sobre género y sexualidad. Por ejemplo, las observaciones sobre las mujeres indígenas eran un eco del rol de la mujer en las sociedades europeas, basadas en nociones occidentales de cultura, religión, raza y clase. Los tratados y el comercio debían ser negociados con los hombres indígenas, por lo tanto las mujeres indígenas fueron excluidas de tales encuentros formales. Como ha puntualizado Memmi en el capítulo «Retrato mítico del colonizado», el uso de terminología zoológica para describir a gente primitiva fue una de las formas para deshumanizarlas[12]. Estas imágenes se volvieron prácticamente permanentes, arraigándose de modo profundo en el modo en que se hacía mención de la mujer indígena. Lee Maracle, una mujer perteneciente a las Naciones Originarias Canadienses, se pregunta: «¿Cuán a menudo leemos en los periódicos sobre la muerte o el asesinato de un *hombre nativo* y, en el mismo periódico, acerca de la victimización de una *mujer nativa*, como si fuéramos una especie de vida animal subhumana?» Siguiendo una lógica similar, en inglés se adjetiva «Una yegua hembra [*female horse*],

12 Memmi, A. (1965), *The Colonizer and the Colonized*, expanded edition (1991), Beacon Press, Boston, págs. 79-89.

una mujer nativa [*female native*], sin embargo, todas las otras personas son llamadas un *hombre* o una *mujer*»[13]. Del otro lado del Pacífico, Patricia Johnston y Leonie Pihama, ambas escritoras maori, citan la descripción que Joseph Banks hace de jóvenes maori, las cuales eran «tan asustadizas como potrancas indomadas»[14]. De igual modo, las mujeres aborígenes en Australia relatan historias de cómo fueron cazadas, violadas y luego asesinadas como animales.

Los relatos de viajeros tuvieron gran alcance. Se diseminaron a través de la prensa popular, desde el púlpito, y en folletos de viajes preparados para los inmigrantes, y a través de discursos orales. Estos apelaban al *voyeur*, al soldado, al romántico, al misionero, al cruzado, al aventurero, al emprendedor, al funcionario público del imperio, y al académico de la Ilustración. Estos relatos también apelaban a los desmoralizados, a los pobres, y a todos aquellos cuyas vidas no tenían posibilidades en sus propias sociedades imperiales, y que optaron por migrar como colonos. Otros, también privados de poder, fueron embarcados hacia las colonias para que estas se convirtieran en su última prisión. Al final, todos fueron herederos del imperialismo y habían aprendido perfectamente los discursos de raza, de género, las reglas del poder, la política del colonialismo. Ellos se convirtieron en los colonizadores.

La segunda parte del libro examina distintos acercamientos y metodologías que han sido desarrollados con el fin de asegurar que la investigación que se realiza con los pueblos indígenas pueda llevarse a cabo de un modo más respetuoso, ético, comprensivo y útil. Los capítulos de la segunda parte no deben ser leídos como un manual de «cómo hacer», sino más bien como una serie de relatos y pautas que dan cuenta de una amplia gama de problemáticas relacionadas con la investigación. El feminismo y la aplicación de acercamientos más críticos han ejercido una gran influencia en las ciencias sociales. En la academia y en ciertas disciplinas se han abierto importantes espacios para hablar de manera más creativa sobre la investigación con grupos y comunidades particulares: las mujeres, los oprimidos económicos, las minorías étnicas y los pueblos indígenas. Estas discusiones han sido informadas tanto por la política de grupos fuera de la academia, como a través de la vinculación con los problemas que surgen en la investigación con personas reales, vivientes, que respiran y piensan. Comunidades y

13 Maracle, L. (1996), *I Am Woman: a Native Perspective on Sociology and Feminism*, Press Gang Publishers, Vancouver, pág. 21.

14 Johnston, P. y L. Pihama, (1994), «The Marginalisation of Maori Women», en *Hecate*, Vol. 20, No. 2, págs. 83-97.

activistas indígenas han desafiado abiertamente a las comunidades de investigadores respecto a puntos tales cómo prácticas y actitudes racistas, predisposiciones etnocéntricas y prácticas investigativas explotadoras, las cuales sirven como grito de alarma para advertir que las investigaciones con comunidades indígenas no pueden continuar realizándose como si los puntos de vista de estas comunidades no contaran, o como si sus vidas no importaran.

En los contextos indígenas actuales existen graves problemas que se siguen discutiendo arduamente. Estos se resumen de modo claro en las preguntas vitales que, de variadas formas, con frecuencia hacen las comunidades y los activistas indígenas: ¿De quién es esta investigación? ¿A quién le pertenece? ¿A qué intereses sirve? ¿Quién se beneficiará de ella? ¿Quién ha diseñado las preguntas y establecido su alcance? ¿Quién llevará a cabo dicha investigación? ¿Quién está encargado de redactarla? ¿Cómo van a ser difundidos sus resultados?[15] Si bien es cierto que hay muchos investigadores que pueden responder a tales interrogantes con integridad, son muchos más los que no están en condiciones de hacerlo, o que responden con un cierto cinismo, como si fuera simplemente un test sobre lo políticamente correcto. Lo que puede sorprender a mucha gente es que lo que pareciera ser «lo correcto», la respuesta esperada, pueda aún así ser evaluada como incorrecta. Estas preguntas son simplemente parte de una serie mayor de juicios en torno a los criterios, y sobre los cuales los investigadores nunca pueden estar lo suficientemente preparados, como por ejemplo: ¿Es claro su espíritu? ¿Tiene el investigador un buen corazón? ¿Qué otro bagaje cultural acarrean? ¿Son útiles para nosotros estos investigadores? ¿Pueden realmente hacer algo?

Los problemas que enfrentan los investigadores indígenas que buscan trabajar en contextos indígenas están enmarcados de otro modo. Si ellos pertenecen a la comunidad *(insiders)* son juzgados frecuentemente con los criterios de la comunidad –su origen familiar, estatus, política, edad, género, religión–, como asimismo de acuerdo a la percepción que se tenga de sus habilidades técnicas. Lo que resulta frustrante para algunos investigadores indígenas es que, incluso cuando sus propias comunidades tienen acceso a un investigador indígena, aun así optan por uno no indígena por sobre el que lo es. Hay varias razones que explican esto: algunas se relacionan con una percepción muy enraizada de que los investigadores indígenas nunca van a ser suficientemente

15 Ver, por ejemplo, Smith, L. T. (1985), «Te Rapunga I Te Ao Maori», en *Issues of Research and Maori*, eds. G. H. Smith y M. K. Hohepa, Research Unit for Maori Education, Education Department, University of Auckland.

competentes, o que los investigadores indígenas podrían divulgar aspectos confidenciales dentro de su propia comunidad, o que el investigador pudiera tener una agenda escondida. Por razones muy legítimas puede que el investigador indígena no sea la mejor persona para llevar a cabo la investigación, o puede ser rechazado porque no goza de suficiente credibilidad. El punto central es que los investigadores indígenas, al estar dentro, operan circunscritos a un número de dinámicas específicas, y se requiere de la necesaria sensibilidad, destreza, madurez, experiencia y sabiduría para sortear dichos obstáculos. Los profesores y supervisores no indígenas están, la mayoría de las veces, mal preparados para ayudar a los investigadores indígenas en estas áreas, y hay tan pocos profesores indígenas que muchos estudiantes aprenden simplemente en base a «ensayo y error». A menudo sufren y fracasan en el intento. Lo he oído expresado por los investigadores indígenas como una experiencia en la que a menudo resultan «mal parados» o «quemados». La segunda parte del libro provee algunos acercamientos a estos problemas.

Al escribir un libro centrado en la investigación, he integrado una serie de experiencias y reflexiones tanto sobre asuntos indígenas como sobre la investigación. Mi familiaridad con los museos se remonta a mi niñez, por haber ayudado a mi padre –un antropólogo maori– a realizar su propia investigación en la trastienda del Museo de los Caídos de Auckland (Auckland War Memorial Museum) y otros museos en los Estados Unidos. No puedo recordar con detalle en qué consistía mi ayuda, porque muchos de mis recuerdos más presentes son de cuando jugaba a las escondidas entre las estanterías de los pasillos. Lo que sí recuerdo de modo muy nítido, sin embargo, es el ritual de limpiarnos rociándonos agua, algo sobre lo cual era muy insistente mi madre cada vez que volvíamos a casa. A mi abuela no le entusiasmaba para nada el que yo estuviera en un museo. Yo tenía conciencia de que a muchas personas maori les asustaba lo que pudiera estar guardado en dichas estanterías, todos esos huesos y qué posibles ancestros habían sido aprisionados en esas cajas. Años más tarde, mi primer trabajo remunerado fue como asistente en el Museo Peabody en Salem, Massachusetts. Cuando era necesario, ayudaba a mi padre a fotografiar delicados tallados de aquellas marquesas que la compañía naviera East India Company había traído de vuelta desde el Pacífico hasta Salem. Situada en el subterráneo del museo, hice el trabajo por el que me pagaban, que consistía en escribir a máquina rótulos para consignarlos en el diario de a bordo de los barcos que habían zarpado desde Nueva Inglaterra durante la Revolución independentista de Estados Unidos. Lo que era particularmente irónico

era que allí estaba yo, una joven maori de 16 años, en el subterráneo de un museo en Salem, Massachusetts, trabajando con materias que se relacionaban con la Revolución Americana. ¡Sin embargo nada de eso me resultaba nuevo! Ya había sido alimentada con la historia de Gran Bretaña, de Europa y de Estados Unidos.

Al fin de cuentas, de alguna manera crecí en un mundo en el cual la ciencia y nuestras propias creencias y prácticas indígenas coexistían. No me hice antropóloga, y aunque muchos escritores indígenas le conferirían a la antropología la representación de todo aquello que es verdaderamente pernicioso sobre la investigación, no es mi intención identificar una disciplina en particular como representante de lo que la investigación ha hecho con los pueblos indígenas. Lo que argumento es que en sus fundamentos las disciplinas occidentales están tan relacionadas entre sí como lo están con el imperialismo. Algunas, como la antropología, hicieron del estudio de nosotros «su» ciencia, otras fueron usadas en las prácticas del imperialismo de una manera menos directa, pero de modos mucho más devastadores. Mi propia formación académica es en educación; en mi campo de estudio hay una historia muy rica de investigación que busca legitimar percepciones acerca de los pueblos indígenas, las que se caracterizan por su carácter antagonista y deshumanizador. Las discusiones en torno al concepto de inteligencia, sobre la disciplina de trabajo, o acerca de factores que contribuyen al logro académico, dependen en gran medida de las nociones que se tienen sobre el Otro. La organización del conocimiento escolar, el currículo velado y la representación de la diferencia en los textos y en las prácticas escolares, todos ellos contienen discursos que acarrean serias implicaciones para los estudiantes indígenas, así como también para otros grupos étnicos minoritarios.

Mi propia carrera de investigación se inició en el campo de la salud, trabajando junto a un equipo que incluía médicos dedicados a desórdenes respiratorios, pediatras, epidemiólogos y psicólogos, los que intentaban comprender cómo las familias resolvían los problemas de asma de los niños pequeños. Como coordinadora de ese proyecto, tuve que aprender rápidamente cómo participar en discusiones que incluían una amplia gama de temas, así como adentrarme en algunos sistemas burocráticos muy complicados, tales como pabellones hospitalarios y clínicas de emergencia, y cómo hablar sobre investigación frente a una audiencia muy variada, desde médicos a familias con un manejo limitado del inglés. Disfrutaba del desafío de tener que pensar acerca del significado de las cosas, de por qué pasan cosas, y sobre las distintas formas en que el

mundo puede ser entendido. También disfrutaba mucho de entrevistar a la gente, y más aún, analizar las respuestas que me daban. Aunque me gustaba el trabajo práctico al nivel en el que yo estaba haciéndolo, me di cuenta de que la tarea más satisfactoria era la que me requería tratar de «despejar» un problema, «trabajar con» los datos para luego relacionarlos con mis propias lecturas. Sin embargo, en muchas ocasiones me di cuenta de que los problemas particulares que yo enfrentaba como investigadora indígena, trabajando con participantes indígenas, nunca eran tratados en la literatura, ni en mi propio entrenamiento, ni por los investigadores con quienes yo trabajaba. Más tarde me involucré en otros proyectos sobre educación, evaluación, investigación tribal y proyectos comunitarios. Comencé a enseñarles a otros acerca de la investigación, y desde entonces he estado dirigiendo proyectos de investigación mayores, para entrenar a investigadores indígenas y no indígenas. He hablado sobre investigación con las Naciones Originarias de Canadá, con investigadores hawaianos y con otros de las islas del Pacífico, con grupos de aborígenes de Australia, y también con grupos maori que se han vuelto comunidades de investigación activas. Superviso a estudiantes indígenas en sus proyectos de investigación, participo en grupos de investigación, y lidero algunos de mis propios proyectos.

Al posicionarme a mí misma como una investigadora indígena, reclamo una genealogía, como también un conjunto de experiencias geneológicas, culturales y políticas. Mi *whakapapa* o línea de descendencia viene de mi madre y mi padre. Por medio de ellos yo pertenezco a dos grupos tribales de importancia, y tengo vínculos cercanos con otros grupos[16]. En mi caso particular, estos lazos fueron alimentados por todas mis relaciones familiares cuando niña, pero sobre todo por mi abuela materna. Es a través de ella que se arraigó mi sentimiento de pertenencia a un lugar. Eso fue particularmente importante, pues mis dos padres trabajaban lejos de sus respectivos territorios tribales. Mi abuela insistía con frecuencia en que yo me quedara con ella, lo cual mis padres aprobaban, aunque ella en realidad no les dejaba alternativa. Cuando tenía que regresar donde mis padres, ¡mi abuela me daba paquetes de comida en caso de que mis padres no me alimentaran lo suficientemente bien! Aunque ella hizo que crecieran en mí relaciones espirituales con la tierra, con nuestra montaña y río tribal, también hizo que se desarrollara en mí un

16 El término «tribal» es problemático en el contexto indígena, pero se usa con frecuencia en Nueva Zelandia para referirse a los grandes grupos políticos maori que se agrupan por lazos familiares. Nosotros preferimos usar nuestro propio término «*iwi*».

sentimiento enorme de arraigo físico, un sentido de la realidad, y un sentido del humor sobre nosotros mismos. Son quizás estas cualidades las que me hacen escéptica o cautelosa de aquellos discursos místicos, sentimentales, que son empleados a veces por personas indígenas para describir nuestra relación con la tierra y el universo. Creo que nuestra supervivencia en tanto pueblo ha sido posible por el conocimiento que tenemos de nuestros contextos, de nuestro ambiente, y no por algún acto de activa beneficencia de parte de nuestra Madre Tierra. Tuvimos que saber para sobrevivir; tuvimos que descubrir maneras para conocer; tuvimos que predecir, aprender y reflexionar; tuvimos que preservar y proteger; tuvimos que defender y atacar; tuvimos que ser móviles, y tener sistemas sociales que nos permitieran hacer todas estas cosas. Aún tenemos que hacerlas.

Desde un punto de vista político, mis «líneas de disidencia» vienen de mi linaje de descendencia tribal[17], pero también de las experiencias provenientes de la escuela y de mi experiencia urbana. Una de mis tribus, Ngati Awa, es parte de lo que se conoce como el *raupatu*. El *raupatu* describe a aquellas tribus cuyos territorios fueron invadidos y confiscados por el gobierno neozelandés en el siglo XIX. Las demandas que se han presentado por el *raupatu* constituyen la base de nuestros reclamos frente al Tribunal de Waitangi. Este particular punto de disidencia es parte de un legado que es compartido por muchos otros grupos indígenas. Mis otras líneas de disidencia tomaron forma siguiendo el activismo maori urbano, el cual tuvo lugar en Nueva Zelandia a fines de los años sesenta e inicios de los setenta. Yo pertenecí a un grupo particular, Nga Tamatoa, o «Los jóvenes guerreros», y en alguna oportunidad fui su secretaria. Teníamos varias metas, aunque las dos más importantes eran el reconocimiento del Tratado de Waitangi y la enseñanza obligatoria de nuestra lengua en las escuelas. Establecimos un número de alianzas diversas con otros grupos radicales, y algunos de los miembros pertenecían simultáneamente a dos o tres grupos. Uno de mis papeles era educar a jóvenes maori acerca de nuestras metas, lo cual me obligó a asistir a las asambleas de algunas escuelas y a otros espacios en que se reunían los jóvenes. Desde esos inicios me hice profesora de escuela primaria o elemental, luego consejera de escuela secundaria, investigadora en materias de salud, y más tarde profesora universitaria. Mientras se iba desarrollando mi carrera profesional, ayudé en sus inicios al desarrollo

17 Nota de la traductora: En inglés: *lines of dissent* (líneas de disidencia) es un juego de palabras con *lines of descent* (linaje de descendencia).

de Te Kohanga Reo, los nidos de lengua maori, y formé parte del grupo que inauguró un movimiento de escuelas primarias maori alternativas, conocido como Kura Kaupapa Maori. Por lo tanto escribo desde la posición de una mujer indígena maori de Nueva Zelandia. Al igual que los pueblos indígenas en Australia, Canadá, Estados Unidos y Europa occidental, escribo desde el contexto del Primer Mundo, un mundo que en *Informe desde la Frontera*, ha sido descrito por Julian Burger simplemente como rico[18]. A pesar de los serios problemas que sitúan a pueblos indígenas del Primer Mundo en condiciones sociales del Tercer Mundo, desde un punto de vista comparativo, todavía ocupamos un lugar de privilegio en el mundo de los pueblos indígenas. Eso no significa que los pueblos indígenas del Primer Mundo tengan ideas mejores o sepan algo más. Puede implicar que cosas tales como el acceso a la comida y el agua puedan ser dadas por sentado, o que las políticas en torno a la comida y el agua en el Primer Mundo puedan ejecutarse de maneras profundamente distintas de las que son posibles en los países en desarrollo.

Una de las muchas críticas que se le imponen a los intelectuales o activistas indígenas es que nuestra educación occidental nos impide escribir o hablar desde una posición «real» y auténticamente indígena. Por supuesto que aquellos que hablan desde una perspectiva más «tradicionalmente» indígena son criticados porque nadie los entiende («¡Hable como los cristianos, por favor!»). Cuando nuestra charla no es reducida a algún discurso «nativista», objetado por los colegas académicos, dado su carácter ingenuo, contradictorio e ilógico, es refutada por considerarse una invención modernista de lo primitivo. Estas críticas provienen tanto de las comunidades indígenas, como de las comunidades no indígenas, lo que ubica a los intelectuales indígenas en una posición insostenible, por la relación con nuestras propias comunidades y por estar en el seno de la academia occidental al mismo tiempo. Este fenómeno tampoco es nuevo, pues Frantz Fanon, por ejemplo, ya había reparado en él. Escritores recientes ubican las discusiones sobre los intelectuales en el marco de los debates sobre lo post-colonial[19]. Muchos intelectuales indígenas se resisten activamente a participar en cualquier discusión enmarcada en los discursos sobre postcolonialidad, pues el postcolonialismo es percibido como una invención muy conveniente de los intelectuales occidentales, la cual no hace sino reinscribir su poder para definir el mundo. Cada intelectual indígena que de hecho

18 Burger, *Report From the Frontier*, págs. 177-208.

19 Ver por ejemplo los ensayos de Spivak, Gayatri (1990), *The Post-Colonial Critic*, ed. S. Harasym, Routledge, Nueva York.

tiene éxito en la academia –y nos referimos a un número relativamente bajo– se enfrenta a toda una gama de problemas que se relacionan con las maneras en que debe relacionarse con el mundo, dentro y fuera de sus propias comunidades, dentro y fuera de la academia, y entre todos estos diferentes mundos.

El tipo de lenguaje que se utiliza y la cita de ciertos textos dan cuenta clara de la tradición teórica en la cual se sitúa un escritor. En este libro yo echo mano a un grupo selecto de ideas, corrientes intelectuales y bibliografías, las cuales pueden o no atribuirse a la tradición occidental o a las tradiciones indígenas. Lo menciono pues, como muchos otros escritores, tengo que aclarar que «nosotros», los pueblos indígenas, gente de «color», el Otro, o como quiera que se nos nombre, tenemos una presencia en la imaginación occidental, en su fibra y tejido, en su sentido de sí mismo, en su lenguaje, en su silencio y sombras, sus bordes y encrucijadas. La selección de ideas proviene de una preferencia por y está basada en formas particulares de análisis, las cuales probablemente ya son evidentes. Como muchos estudiantes maori de pregrado que fueron a la universidad en la década de los setenta, leí algunos textos para completar mis estudios, y otro grupo de textos alternativos para mantener cierta cordura, para mantenerme conectada con el resto de mi vida y, más importante aún, con el fin de entender lo que estaba pasando a mi alrededor. La mayoría de esas lecturas, que fueron una alternativa a las de mis cursos, están hoy en día en antologías bajo el nombre de Estudios Culturales.

Sin embargo, además de esas lecturas están las historias, los valores, las prácticas y los saberes, los que continúan influyendo en las pedagogías indígenas. En reuniones internacionales o redes de púeblos indígenas, la competencia en la propia tradición oral [oracy], el debate, el desempeño oral u oratorio, el silencio estructurado y otras convenciones que modelan las tradiciones orales continúan siendo algunas de las principales formas para generar confianza, compartir información, estrategias, consejos, contactos e ideas. En la lengua maori se usa la expresión *Kanohi kitea*, o «la cara visible», mediante la cual se transmite el sentido de que ser visto por la gente –mostrar tu rostro, asistir a un evento cultural importante– ayuda a consolidar tu pertenencia dentro de una comunidad de modo sostenido. Es parte de cómo la credibilidad de uno debe ser continuamente desarrollada y mantenida[20]. En las comunidades de las Naciones Originarias y de los Pueblos Nativos hay protocolos para

20 Bishop, R. y T. Glynn (1992), «He Kanohi Kitea: Conducting and Evaluating Educational Research», en *New Zealand Journal of Educational Studies*, Vol. 27, No. 2, págs. 125-35.

mostrar o aceptar respeto y responder de igual modo a dichas conductas deferentes, las que también permiten desarrollar pertenencia, credibilidad y reputación. En Hawai , los *kanaka Maoli* –investigadores hawaianos nativos– han hablado de las tías, los tíos y los mayores cuyas opiniones deben ser consultadas antes de llevar a cabo cualquier entrevista en una comunidad. En Australia, los investigadores aborígenes aluden también a los muchos niveles de acceso que deben ser negociados cuando los investigadores andan en busca de información. Otros investigadores indígenas hablan de las relaciones perdurables que se establecen, y que van más allá de las relaciones del investigador con las familias, comunidades, organizaciones y redes involucradas.

Algunas metodologías consideran que los valores, las creencias, las prácticas y las costumbres de las comunidades son «obstáculos» para la investigación, o son costumbres exóticas con las cuales el investigador debe estar familiarizado con el fin de llevar a cabo su trabajo sin correr el riesgo de ofender. Las metodologías indígenas tienden a evaluar los protocolos culturales, los valores y las conductas como parte integral de la metodología. Estos son «factores» en los cuales la investigación debe estar explícitamente montada, sobre los cuales se debe pensar reflexivamente, cuyos aspectos deben ser abiertamente aclarados como parte del diseño de la investigación y sobre los cuales se debe discutir en tanto parte de los resultados finales de un estudio, entre otras cosas, para incluirlos en la devolución que, en un lenguaje comprensible, se entregue a la comunidad. Esto no evita que se escriba para publicar en medios académicos, sino que simplemente es parte de un acercamiento ético y respetuoso. Hay varias formas de diseminar los conocimientos y de asegurarse de que llegue a la gente que contribuyó a gestarlo. Dos formas fundamentales que no siempre son consideradas por la investigación científica se relacionan con «devolver informes» y «compartir saberes» con la gente. Ambas consideraciones asumen un principio de reciprocidad y retroalimentación.

Devolver informes a la gente es una práctica que no se agota en un solo ejercicio, o una tarea que se clausura una vez que se completa el informe escrito de la investigación. Algunos de mis estudiantes han dado a conocer su trabajo en ceremonias formales frente a familias o consejos tribales; uno de ellos depositó su trabajo entre las coronas de flores que acompañaban el féretro de un familiar fallecido. También viajé junto a otra estudiante, quien regresó a la región en donde realizó sus entrevistas con el fin de darle copias a la misma gente que ella había entrevistado. La familia nos estaba esperando y nos dio la bienvenida

con una comida. Nos fuimos de allí con la certeza de que su trabajo sería leído por toda la familia, y de que algún día tendrá un lugar en la sala de estar, junto a otros libros familiares de valor y álbumes fotográficos. Otros estudiantes indígenas han organizado un simposio sobre su investigación con escuelas indígenas en congresos internacionales, o han presentado una ponencia ante un público académico. Basados directamente en sus propios proyectos de investigación, algunos han podido desarrollar estrategias e iniciativas comunitarias. Otros han adoptado un enfoque más teórico, y a partir de sus análisis han proporcionado nuevas formas de evaluar ciertos asuntos que preocupan a los pueblos indígenas.

Compartir saberes es también un compromiso de largo plazo. Para los investigadores es mucho más fácil entregar informes, y para las organizaciones lo es el distribuir folletos que comprometerse en un proceso continuo para compartir saberes. Sin embargo, en el caso de los investigadores indígenas, es lo que se espera de nosotros al vivir movilizándonos entre varias de nuestras comunidades. El viejo refrán colonial de que «saber es poder», se toma seriamente en las comunidades indígenas, y muchos procesos han sido discutidos y promulgados con el fin de suministrar maneras efectivas de compartir dichos saberes. En lo que respecta, por ejemplo, a los problemas que genera el «Proyecto de Diversidad del Genoma Humano», probablemente las comunidades indígenas saben más que la comunidad blanca dominante, lo mismo en relación al Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio (GATT). Recuerdo que cuando asistí al Congreso Mundial de los Pueblos Indígenas sobre Educación, en Woollongong, Nueva Gales del Sur, Australia, una mujer aborigen me comentó, «¡Nosotros estamos siempre esperando que ellos (los australianos blancos) se pongan al día! ¡Todavía no lo entienden!» Empleo la expresión «compartir saberes», en lugar de «compartir conocimientos», de modo deliberado, porque para mí la responsabilidad de los investigadores y académicos no es sólo compartir información superficial (conocimientos en folletos), sino que también compartir las teorías y los análisis que influyen en la estructura y representación de dichos saberes y conocimientos. Al asumir seriamente esta actitud, se hace posible integrar a comunidades y personas –que probablemente han recibido muy poca educación formal– en el mundo exterior, un mundo que incluye a personas que piensan igual que ellos, con quienes comparten una lucha y sueños comunes y que canalizan sus preocupaciones de maneras relativamente similares. Es arrogante asumir de antemano que

la gente no se interesará, o que no va a entender temas profundos. El desafío consiste siempre en desmitificar, en descolonizar.

Al leer este libro usted podría perfectamente pensar que se trata de una investigación en contra de la investigación. Existe sin lugar a dudas una historia de la investigación de los pueblos indígenas que continúa irritando a muchos estudiantes indígenas cada vez que se enfrentan con ella. A veces la reacción es tomar la decisión de rechazar cualquier tipo de investigación, pero luego van a las comunidades y por su formación educacional y sus habilidades, se les pide que realicen proyectos, estudios de factibilidad, evaluaciones, o bien presentar informes, los que están basados en información, datos, registros de archivos y entrevistas dirigidas a los ancianos. A ellos se los conoce como ejecutores de proyectos, activistas comunitarios o consultores, cualquier otro término, menos «investigadores». Ellos investigan y registran, seleccionan e interpretan, organizan y re-presentan, ofrecen aseveraciones basadas en lo que reúnen. Esto es investigación. Los pasos que dan también pueden ser descritos como metodologías, al igual que las herramientas específicas a las que recurren para obtener información. Todo lo que ellos tratan de hacer está basado en una teoría, independientemente de si pueden o no hablar identificarla y hablar explícitamente de ella.

Quisiera, por último, ofrecer un comentario breve sobre los investigadores no indígenas que todavía llevan a cabo investigaciones con pueblos indígenas o sobre problemas indígenas. Es evidente que ha habido algunas transformaciones en cómo se sitúan los investigadores y académicos no indígenas y cómo sitúan su trabajo respecto a la gente para la cual la investigación es de importancia. Sin embargo, está también claro que hay grupos de investigadores con mucho poder, a quienes les desagrada que gente indígena les haga preguntas sobre la investigación de estos especialistas cuyos paradigmas de investigación constantemente les han permitido explotar a los pueblos indígenas y sus saberes. Existe, sin embargo, un lado positivo, pues en el contexto neozelandés, este tipo de investigación se realiza en un marco bicultural, colaborativo y multidisciplinario. Otros investigadores han tenido que clarificar mejor sus metas de investigación y pensar más seriamente en maneras más efectivas y éticas de llevarla a cabo con pueblos indígenas. Más aún, otros han desarrollado mecanismos para trabajar con pueblos indígenas en una variedad de proyectos, de un modo sostenido y para beneficio mutuo. La discusión de qué representa eso para los investigadores no indígenas o para los pueblos indígenas no es abordada de modo directo en esta oportunidad. No se trata de que yo no tenga una opinión sobre

el asunto, sino más bien de que el trabajo actual es el resultado de un interés por hacer de los pueblos indígenas investigadores. Existe muy poco material que se dedique a tratar los problemas que enfrentan los investigadores indígenas. El libro ha sido escrito fundamentalmente para ayudarnos a nosotros mismos.

Capítulo 1
Imperialismo, historia, escritura y teoría

Las herramientas del amo jamás serán usadas para desarmar su propia casa.

AUDRE LORDE[1]

El imperialismo enmarca la experiencia indígena. Es parte de nuestra historia, nuestra versión de modernidad. Escribir acerca de nuestras experiencias bajo el imperialismo y su expresión más específica, el colonialismo, se ha convertido en un proyecto significativo en el mundo indígena. En el contexto literario, este proyecto ha sido definido por escritores como Salman Rushdie, Ngugi wa Thiong'o y muchos otros con orígenes literarios enraizados en los paisajes, lenguas, culturas y mundos imaginativos de los pueblos y naciones cuyas historias fueron interrumpidas y radicalmente reformuladas por el imperialismo europeo. Aunque el proyecto de crear esta literatura es importante, los activistas indígenas sostienen que la lucha contra el imperialismo no se puede abordar sólo a nivel del texto y la literatura. El imperialismo todavía duele, todavía destruye y se va reformulando constantemente. Los pueblos indígenas se han unido como grupo internacional para desaflar, entender y desarrollar un lenguaje común para hablar acerca de la historia, la sociología, la psicología y la política del imperialismo y el colonialismo, como una historia épica que habla de una tremenda devastación, una lucha dolorosa y la perseverancia por sobrevivir. Ya hemos aprendido bastante bien a hablar desde ese lenguaje, la mayoría de las veces en nuestros propios círculos, para referirnos a nosotros y entre nosotros mismos. «Este lenguaje» acerca del pasado colonial está

1 Lourde, Audre (1979), «The Master's Tools will Never Dismantle the Master's House», comentarios de la mesa redonda «The personal and the Political», Second Sex Conference, reproducidos en Moraga, C. and G. Andaldúa (1981), *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table Women of Color Press, Nueva York, págs. 98-101.

arraigado en nuestros discursos políticos, en nuestro humor, nuestra poesía, nuestra música, nuestras historias, y en otras formas cotidianas de plasmar nuestro legado, tanto en la forma de narrar la historia como en la actitud hacia la historia. Las experiencias vividas con el imperialismo y el colonialismo aportan otra dimensión a la manera de entender términos como «imperialismo», una dimensión bien conocida y entendida por los pueblos indígenas.

El propósito de este capítulo es presentar y contextualizar cuatro conceptos continuamente presentes (aunque no siempre claramente visibles) en la articulación de las ideas sobre los pueblos indígenas: imperialismo, historia, escritura y teoría. Este abanico de términos podría parecer antojadizo, sobre todo porque hay otros más obvios, como autodeterminación o soberanía, que se usan con frecuencia en discursos indígenas. He escogido estas palabras porque son problemáticas desde una perspectiva indígena. Son palabras que tienden a desatar sentimientos, actitudes y valores. Son palabras emotivas que llaman la atención hacia las miles de maneras en que las lenguas, saberes y culturas indígenas han sido silenciados o malentendidos, ridiculizados o condenados en discursos académicos y cotidianos. Son también palabras que se usan de una manera muy particular, o simplemente se las evita. Sin embargo, al pensar en el saber y la investigación, son términos importantes que subyacen a las prácticas y los estilos de investigación sobre pueblos indígenas. La descolonización es un proceso que se implica con el imperialismo y el colonialismo en múltiples niveles. Para los investigadores uno de esos niveles implica necesariamente tener una comprensión más crítica sobre las premisas, las motivaciones y los valores sobre los que se alzan esas prácticas investigativas.

Imperialismo

Existe un personaje cuyo nombre gravita sobre nosotros, y cuyo espectro levita en discusiones indígenas sobre los encuentros con Occidente: Cristóbal Colón. No es simplemente que Colón sea identificado como quien lo empezó todo, sino que ha llegado a representar un inmenso legado de sufrimiento y destrucción. Más que cualquier otro individuo, el apellido Colón significa una marca para ese legado[2]. Él determina su marco temporal moderno (500 años) y define su límite externo: la total

2 Ver Sale, K. (1990), *The Conquest of Paradise, Christopher and the Columbian Legacy*, Alfred Knopf, Nueva York.

destrucción[3]. Pero además de Colón hay otros personajes de relieve que simbolizan y circunscriben el modo en el que se representan las experiencias indígenas en otros lugares. En la literatura imperial esos son los «héroes», los descubridores y aventureros, los «padres» del colonialismo. En la literatura indígena esas figuras no son tan admiradas; sus logros definitivamente no son hazañas de extraordinarios descubridores ni héroes conquistadores. En el Pacífico Sur, por ejemplo, se encuentra al explorador británico James Cook, cuyas expediciones tenían un propósito científico muy claro y cuyos primeros encuentros con pueblos indígenas fueron registrados con sumo cuidado. La académica hawaiana Haunani Kay Trask incluye en la lista de lo que Cook trajo al Pacífico «el capitalismo, las ideas políticas occidentales (como el individualismo depredador) y el cristianismo. Lo más destructivo de todo es que trajo las enfermedades que devastaron a mi gente hasta que fuimos nada más que un vestigio de lo que habíamos sido antes del contacto con su pestilente tripulación»[4]. De acuerdo a Greg Lehman –un aborigen de Tasmania– los franceses son recordados «no [por] el alboroto intelectual de una antropología emergente, ni tampoco por el devaneo de sus levitas hartas de viajar, sino con una muerte arrogante con la cual presagiaron su llegada...»[5]. Muchas comunidades recibieron oleadas de diferentes tipos de europeos: holandeses, portugueses, británicos, franceses, o cualquier otro que tuviera ascendencia política sobre una región. En cada lugar, mucho después de que personajes como Colón y Cook hubieran partido, llegaba un vasto despliegue de personal militar, administradores imperiales, sacerdotes, exploradores, misioneros, oficiales coloniales, artistas, empresarios y colonos, quienes cavaron una zanja devastadora, dejando una herida permanente en las sociedades y comunidades que ocupaban las tierras nombradas y reclamadas por el imperio.

Los conceptos de imperialismo y colonialismo son cruciales, por cuanto se usan en una amplia gama de disciplinas, a menudo con significados supuestamente obvios. Los dos términos están interconectados y por lo general se acepta que el colonialismo no es sino una expresión específica del imperialismo. El término imperialismo suele ser usado de por lo menos cuatro formas diferentes al describir la manera en que

3 Ver Churchill, W. (1994), *Indians Are Us? Culture and Genocide in North America*, Common Courage Press, Maine.

4 Trask, H.K. (1993), *From a Native Daughter*, Common Courage Press, Maine, pág. 7.

5 Lehman, G. (1996), «Life's Quiet Companion», ensayo, Riawunna Centre for Aboriginal Studies, University of Tasmania, Hobart, Australia.

el imperialismo europeo «comenzó» en el siglo XV: (1) el imperialismo como expansión económica; (2) el imperialismo como subyugación de «otros»; (3) el imperialismo como una idea o espíritu con muchas formas de hacerse realidad; y (4) el imperialismo como un campo de conocimiento discursivo. Estos usos no necesariamente se contradicen entre sí; más bien deben ser vistos como análisis que se enfocan en diferentes estratos del imperialismo. El término fue usado inicialmente por los historiadores para explicar una serie de desarrollos que llevaron a la expansión económica de Europa. El imperialismo, en este sentido, se puede identificar con una cronología de eventos relacionados con el «descubrimiento»: la conquista, la explotación, la distribución y la apropiación.

Las primeras explicaciones económicas del imperialismo fueron propuestas por el historiador inglés J.A. Hobson en 1902 y por Lenin en 1917[6]. Hobson veía el imperialismo como parte integral de la expansión económica europea. Atribuía las últimas etapas del imperialismo del siglo XIX a la incapacidad de los europeos de comprar lo que se producía y a la necesidad de los comerciantes europeos de trasladar su capital a nuevos mercados que eran más seguros. El imperialismo era el sistema de control que aseguraba los mercados y las inversiones del capital. El colonialismo facilitaba esa expansión asegurando el control europeo, lo que necesariamente implicaba el control y la subyugación de las poblaciones indígenas. Al igual que Hobson, Lenin se interesaba por las formas en que la expansión económica se relacionaba con el imperialismo, pero sostenía que la exportación de capital a nuevos mercados era un intento de rescatar al capitalismo, dado que los trabajadores europeos no disponían del dinero necesario para comprar lo que se producía.

Un segundo uso del concepto de imperialismo se centra más en la explotación y subyugación de los pueblos indígenas. Aunque las explicaciones económicas puedan dar cuenta de por qué personas como Colón fueron financiadas para explorar y descubrir nuevas fuentes de riqueza, estas no dan cuenta del impacto devastador en los pueblos indígenas cuyas tierras fueron invadidas. Para cuando los europeos, y en particular los británicos, entraron en contacto con el Pacífico Sur, ya habían aprendido de sus encuentros previos con pueblos indígenas y ya habían desarrollado «normas de conducta» mucho más sofisticadas[7]. Aunque

6 Giddens, A. (1989), *Sociology*, Polity Press, Cambridge, págs. 530-3.

7 La frase «normas de conducta» *rules of practice* es de Foucault. Sobre este encuentro véase, Salmond, A. (1991), *Two Worlds, First Meetings Between Maori and Europeans 1642-1772*, Viking, Auckland.

esas prácticas se transformaron finalmente en formas de subyugación, también dieron lugar al desarrollo de matices sutiles que generaron una disparidad dentro de la historia del imperialismo, aun al interior de la historia de una misma sociedad indígena. Mientras que en Nueva Zelandia todas las tribus maori, por ejemplo, perdieron la mayoría de sus tierras, no a todas las tribus se les confiscaron sus tierras, ni fueron invadidas militarmente, ni fueron declaradas en rebelión. De igual manera, mientras que muchas naciones indígenas firmaron tratados con los colonizadores, otras comunidades indígenas nunca los firmaron. Además, las distintas clasificaciones de identidades jurídicas que servían para regular quién era indígena y quién no, quién era *metis* o mestizo, quién había perdido todo estatus reconocido como indígena, quién tenía científicamente el porcentaje correcto de sangre (*blood quantum*), quién vivía en los espacios regulados de las reservas, reducciones y comunidades; en fin, todas esas identidades fueron determinadas de forma arbitraria (pero sistemática) de acuerdo a los intereses de la sociedad colonizadora. Las especificidades del imperialismo ayudan a explicar las distintas formas de lucha escogidas por diferentes pueblos indígenas por recuperar historias, tierras, lenguas y la dignidad humana como condición básica de todo ser humano. La manera en la que se enmarcan los argumentos, se controlan los desacuerdos, se llega a ciertos acuerdos, si bien se cimenta sobre precedentes internacionales, también se sitúa en un campo discursivo que es, sobre todo, local.

Un tercer uso del término es de carácter más amplio y relaciona el imperialismo con el espíritu que caracterizaba a las actividades globales de Europa. En este sentido, MacKenzie define al imperialismo como «algo más que un conjunto de fenómenos económicos, políticos y militares. Es también una compleja ideología que se generalizába en expresiones culturales, intelectuales y técnicas»[8]. Esta interpretación del imperialismo lo localiza en el espíritu de la Ilustración, que marcó la transformación de la vida económica, política y cultural de Europa. En este contexto más amplio de la Ilustración, el imperialismo se convierte en parte integral del desarrollo del Estado moderno, de la ciencia, de las ideas y de la persona humana «moderna». De una manera más compleja, el Imperialismo era también una forma en que los nuevos Estados europeos podían expandir sus economías, a través de las cuales podían aprovechar nuevas ideas y llevar a cabo nuevos descubrimientos y, a la vez, los europeos podían desarrollar su sentido de «lo europeo». La imaginación imperial

8 Mackenzie, J. R. (1990), *Imperialism and the Natural World*, Manchester University Press, England.

permitió a las naciones europeas imaginar la posibilidad de que nuevos mundos, nuevas riquezas y nuevas posesiones existían y que podían ser descubiertos y controlados. Esta imaginación se concretó a través de la promoción de la ciencia, la expansión económica y la práctica política.

Estas tres interpretaciones del imperialismo reflejan una visión desde el centro imperial de Europa. Por el contrario, un cuarto uso del término ha sido creado por escritores cuya comprensión del imperialismo y del colonialismo se basa ya sea en su pertenencia y experiencia con las sociedades colonizadas, ya en su interés por entender el imperialismo desde la perspectiva de los contextos locales. Aunque estos modos de ver el imperialismo tienen en cuenta las otras formas de análisis, existen algunas distinciones importantes. Hay, por ejemplo, una mayor y más inmediata necesidad de entender las complejas maneras a través de las cuales la gente fue introducida en el sistema imperial, dado que su impacto se siente hasta hoy a pesar de la aparente independencia ganada por los antiguos territorios coloniales. El alcance del imperialismo en «nuestras cabezas» representa un desafío para aquellos que pertenecemos a comunidades colonizadas de entender cómo ocurrió este fenómeno, en parte porque percibimos una necesidad de descolonizar nuestras mentes, recobrar nuestro ser, reclamar un espacio donde desarrollar un sentido de humanidad auténtica. Este análisis del imperialismo se conoce más recientemente como «discurso postcolonial», «el imperio responde», y/o «la escritura desde los márgenes». Sin embargo, hay todo un conjunto de escritura más política que se extiende al trabajo revolucionario y anticolonial de varios activistas (sólo algunos de los cuales, como Frantz Fanon, llegaron a escribir sus ideas); esta forma de escribir se vale también del trabajo de escritores negros y africano-americanos y otros escritores de grupos minoritarios cuyo trabajo ha surgido de la preocupación por los derechos civiles, los derechos humanos, los derechos de las mujeres y por otras formas de opresión.

El colonialismo se convirtió en la avanzada del imperialismo; era el fuerte y el puerto del alcance imperial. A pesar de que las colonias empezaron como un medio para asegurar puertos, de acceder a materias primas y de transferir eficientemente mercancías del puerto de origen al centro imperial, estos puertos también sirvieron para otras funciones. No fueron solamente las poblaciones indígenas las subyugadas, ya que al servicio de la enorme empresa imperial, los europeos también fueron sometidos a su control. Los puestos coloniales eran también escenarios culturales que salvaguardaban una imagen o representaban una imagen de lo que significaba el Occidente o la «civilización». Las colonias no

eran réplicas exactas del centro imperial desde el punto de vista cultural, económico o político. Los europeos residentes en las colonias no eran culturalmente homogéneos, por lo que había luchas en el interior de la comunidad colonizadora respecto de su propia identidad. La riqueza y la posición de clase crearon poderosos intereses entre los colonos, los cuales llegaron a dominar la política de la colonia. El colonialismo era en parte una imagen del imperialismo, una realización particular del imaginario imperial. También era, en parte, una imagen de la nación futura en la que se iba a convertir la colonia. En esta imagen residen las imágenes del Otro, los marcados contrastes y sutiles matices de las maneras por las que eran percibidas y tratadas las comunidades indígenas. Todo lo anterior implica que las historias del colonialismo son a la vez parte de una narrativa mayor y parte de una experiencia muy local y muy específica.

Requerimos, pues, una constante reelaboración de nuestras impresiones sobre el impacto del imperialismo y el colonialismo como política cultural indígena y como base de un lenguaje de crítica indígena. Dentro de esta crítica ha habido dos corrientes principales. Una viene de la noción de autenticidad, de un tiempo anterior a la colonización en el que éramos pueblos indígenas intactos. Teníamos absoluta autoridad sobre nuestras vidas; nacíamos y vivíamos en un universo que era enteramente hecho por nosotros. Ni pedimos, ni necesitábamos, ni queríamos ser «descubiertos» por Europa. La segunda corriente del lenguaje de la crítica indígena exige que analicemos cómo fuimos colonizados, para saber qué significa en términos de nuestro pasado reciente y qué significa para nuestro presente y futuro. Las dos corrientes se intersectan; sin embargo, lo que es particularmente significativo en los discursos indígenas es que las soluciones propuestas combinan un tiempo anterior –*el tiempo colonizado*, y un tiempo anterior a ese– *el tiempo pre-colonizado*. La descolonización comprende ambos conjuntos de ideas.

A pesar de lo planteado, hay nuevos retos respecto a la manera en la cual los pueblos indígenas piensan y hablan acerca del imperialismo. Cuando la palabra globalización se sustituye por la palabra imperialismo, o cuando el prefijo «post» se antepone a colonial, ya no estamos hablando simplemente de elaboraciones históricas que todavía perduran en nuestras conciencias. La globalización y las concepciones de un nuevo orden mundial representan distintos retos para los pueblos indígenas. Aunque estar en los márgenes del mundo ha tenido consecuencias funestas, permanecer incorporado al mercado mundial conlleva diferentes implicaciones y a su vez se requiere la elaboración de nuevas maneras de resistencia.

Asimismo, las discusiones postcoloniales han generado cierta resistencia indígena, no tanto por la forma en que el centro literario de la cultura se va reconceptualizando desde los espacios coloniales anteriormente considerados marginales, sino como por la idea de que el colonialismo ya se acabó, que ya es asunto terminado. Esto lo expresa mejor el activista aborigen Bobby Sykes, quien preguntó en una conferencia académica sobre el postcolonialismo «¿Qué? ¿Postcolonialismo? ¿Acaso ya se fueron?» También hay entre los académicos indígenas la sospecha velada de que la moda del postcolonialismo se ha convertido en una estrategia para reinscribir o reautorizar los privilegios de los académicos no indígenas, dado que el campo del discurso «postcolonial» se ha definido de maneras que todavía pueden excluir a los pueblos indígenas, nuestros saberes y nuestras preocupaciones actuales.

La investigación realizada en medio de las condiciones de la época moderna tardía y de finales de la colonia continúa implacable y trae consigo una nueva oleada de exploración, descubrimiento, explotación y apropiación. Los investigadores entran a las comunidades armados con buenas intenciones en sus bolsillos delanteros y con patentes en los bolsillos posteriores; traen medicinas a los poblados y extraen sangre para análisis genético. Sin importar lo atroces que hayan sido sus comportamientos, lo insensibles y ofensivas que sean sus acciones personales, sus actos e intenciones se justifican siempre por el «bien de la humanidad». La investigación de este tipo *sobre* los pueblos indígenas todavía se justifica por el fin, no por los medios, sobre todo si los pueblos indígenas en cuestión pueden ser definidos como ignorantes y subdesarrollados (salvajes). Otros investigadores recogen remedios herbales y medicinas tradicionales y se los llevan para ser analizados en laboratorios alrededor del mundo. Unos más recopilan los elementos o bienes intangibles: las creencias, las ideas acerca de sanación, acerca del universo, acerca de las relaciones y formas de organización, y las prácticas y rituales que van paralelos a esas creencias, tales como tiendas de sudor, técnicas de masajes, cánticos, suspensión de cristales y el uso de ciertos colores. La cacería global de nuevos conocimientos, nuevos materiales, nuevas curas, apoyada por acuerdos internacionales como el Acuerdo General de Aranceles y Comercio (GATT) trae nuevas amenazas a las comunidades indígenas. Los temas actuales en la agenda de muchas reuniones indígenas son la ética de la investigación, las maneras en que las comunidades indígenas se pueden proteger a sí mismas y sus saberes, y la urgente necesidad de comprender no sólo la legislación nacional sino los acuerdos internacionales.

La facultad de la imaginación no la tienen desarrollada del todo, sin embargo le dan rienda suelta a su imaginación cuando se trata de creer en absurdas supersticiones.

(A. S. Thompson, 1859)[9]

Una de las supuestas características de los pueblos primitivos era que no podíamos usar nuestra mente o nuestro intelecto. No podíamos inventar cosas, no podíamos crear instituciones ni historia, no podíamos imaginar, no podíamos producir nada de valor, no sabíamos usar la tierra ni otros recursos del mundo natural, no practicábamos «las artes» de la civilización. Al carecer de esas virtudes «nos descalificábamos» a nosotros mismos, no sólo respecto de la civilización, sino de la humanidad misma. En otras palabras, no éramos «completamente humanos»; algunos de nosotros no éramos considerados siquiera parcialmente humanos. Las ideas en cuanto a lo que contaba como humano asociadas con el poder de definir a la gente como humana o no humana ya estaban codificadas en los discursos imperiales y coloniales previos al período imperial cubierto en este libro[10]. El imperialismo facilitó los medios para que los conceptos de lo humano pudieran ser aplicados sistemáticamente como tipos de clasificación, por ejemplo a través de jerarquías de razas y tipologías de sociedades diferentes. Conjuntamente con el poder imperial y con la «ciencia», estos sistemas de clasificación llegaron a dar forma a las relaciones entre los poderes imperiales y las sociedades indígenas.

Said ha argumentado que lo «oriental» fue parcialmente una creación de Occidente, basada en una combinación de imágenes formadas a través de trabajos académicos y de ficción. Anteriormente, Fanon había argumentado que los colonizados fueron conjurados por los colonos, y ambos, colono y colonizado, son construcciones mutuas del colonialismo. En palabras de Fanon, «nos conocemos bastante bien"[11]». Para el siglo XIX, los poderes europeos ya habían establecido regímenes políticos y formas de relaciones sociales que gobernaban las

9 Thompson, A. S. (1859), *The Story of New Zealand: Past and Present, Savage and Civilized*, John Murray, Londres, pág. 82.

10 Goldberg, D. T. (1993), *Racist Culture, Philosophy and the Politics of Meaning*, Blackwell, Oxford. Ver también Sardar, Z.; A. Nandy y W. Davies (1993), *Barbaric Others, A Manifesto of Western Racism*, Pluto Press, Londres.

11 Fanon, Frantz (1990), *The Wretched of the Earth*, Penguin, Londres.

interacciones con los pueblos indígenas colonizados. Estas relaciones eran de género, jerárquicas y apoyadas por reglas, algunas explícitas y otras enmascaradas o escondidas. La manera de dar forma a las reglas de lo implícito o lo escondido sería recurrirse al principio de «humanidad». Considerar a los pueblos indígenas como no completamente humanos, o directamente no humanos, permitió mantener la distancia y justificó varias políticas de exterminio o domesticación. Algunos pueblos indígenas (los «no humanos») eran cazados y matados como alimañas; otros (los «parcialmente humanos») eran acorralados y puestos en reservas como criaturas que debían ser amansadas, marcadas y puestas a trabajar.

La lucha por afirmar y reclamar nuestra humanidad ha sido un hilo conductor en los discursos anticoloniales sobre la colonización y la opresión. Esta lucha por la humanidad ha sido generalmente enmarcada en el discurso más amplio del humanismo, la reivindicación de los «derechos» humanos, la noción de un sujeto humano universal, y las relaciones entre ser humano y ser capaz de crear historia, conocimiento y sociedad. El enfoque sobre la afirmación de la humanidad se debe ver dentro del análisis anticolonial del imperialismo y lo que se consideraban como los imperativos deshumanizantes del imperialismo, los cuales fueron estructurados dentro del lenguaje, la economía, las relaciones sociales y la vida cultural de las sociedades coloniales. A partir del siglo XIX, los procesos de deshumanización se escondían frecuentemente tras justificaciones del imperialismo y el colonialismo disfrazados de la ideología del humanismo y el liberalismo, y la afirmación de demandas morales relacionadas con el concepto del «hombre» civilizado. Las justificaciones morales no necesariamente detuvieron la continua cacería de aborígenes a principios del siglo XIX, como tampoco el maltrato histórico a diferentes pueblos indígenas, lo que continúa hasta hoy en día.

Sin embargo, han surgido nuevos problemas, dentro de los esfuerzos por defender la humanidad, dada la caída de las ideologías relacionadas con nuestra supuesta falta de humanidad. Los argumentos de Fanon, y de muchos escritores después de él, han sido criticados por otorgar un carácter esencialista a nuestra «naturaleza», por dar por sentadas las categorías binarias del pensamiento occidental, por aceptar los argumentos que apoyan el relativismo cultural, por reclamar una autenticidad que es demasiado idealista y romántica y por simplemente comprometerse con una inversión de la relación colonizador/colonizado que no contempla la complejidad de las relaciones de poder. Los pueblos colonizados se han visto obligados a definir lo que significa ser humano, ya que hay una profunda comprensión sobre lo que ha significado ser considerado

absolutamente no humano, ser *salvaje*. Las dificultades de tal proceso, sin embargo, han estado profundamente relacionadas con construcciones sobre las relaciones coloniales alrededor del binomio colonizador/colonizado. Estas dos categorías no son una mera oposición, sino que consisten en diversas relaciones, algunas más claramente opuestas que otras. Desentrañar ese conjunto de relaciones requiere con frecuencia desenganchar y desarmar las distintas partes que constituyen otras relaciones. El binomio colonizador/colonizado no toma en cuenta, por ejemplo, el desarrollo de diferentes niveles dentro de cada grupo y a través de los dos grupos. Millones de pueblos indígenas fueron violentamente desalojados de sus tierras por varias generaciones y embarcados en la esclavitud. Las tierras a las que llegaron como esclavos eran tierras que ya habían sido arrebatadas de otros pueblos indígenas. La esclavitud fue un sistema más del imperialismo, del mismo modo en que lo fue la expropiación de territorios que se hizo de otros pueblos. Algunos pueblos indígenas fueron transportados a puestos fronterizos para suplir necesidades de mano de obra; esta transferencia cumplió los mismos propósitos prácticos que el traslado de plantas y animales exóticos que debían ser aclimatados. Por esta razón, en algunos lugares existen grandes poblaciones de grupos no indígenas, que no obstante han sido también víctimas del colonialismo y que, más que identificarse con los colonizados que habitan en los lugares a los que ellos han sido transferidos, lo hacen con el poder imperial, con el cual mantienen relaciones y hacia el cual albergan sentimientos de fidelidad. Dicho de manera simple, los pueblos indígenas fueron transportados como mercancías de un lado a otro del imperio. También hubo relaciones sexuales entre colonizadores y colonizados que llevaron a la formación de comunidades mestizas, las que en inglés se conocían como de «media casta» o «media raza», u otros términos que las estigmatizaban, y con ello les negaban la posibilidad de pertenecer tanto a la sociedad colonizadora como a la indígena. Los hijos producto de relaciones sexuales «mixtas» eran a veces considerados por lo menos medio civilizados, otras veces eran considerados peor que civilizados. Las leyes eran usadas frecuentemente para regular tanto la categoría social a la que tenían derecho a pertenecer las personas, como también los tipos de relaciones que alguien de una categoría social podía mantener con otra persona.

Desde la Segunda Guerra Mundial, tanto las guerras de independencia como las luchas de descolonización de una parte de las antiguas colonias europeas nos han demostrado que los intentos por liberarse pueden involucrar enorme violencia: física, social, económica, cultural

y psicológica. La lucha por la libertad ha sido vista por escritores como Fanon como un proceso necesario e inevitablemente violento entre «dos fuerzas que por su naturaleza misma se oponen entre sí»[12]. Fanon sostiene además que la «descolonización se propone cambiar el orden del mundo, lo que evidentemente involucra un programa de desorden total»[13]. Esta idea pone en evidencia otro principio estructurador del imperialismo: el orden. El principio del orden permite ver la conexión latente entre: la naturaleza de las relaciones sociales imperiales; las actividades de la ciencia occidental; el establecimiento del comercio; la apropiación de la soberanía; y el establecimiento de la ley. No se requirió de una gran conspiración para que se dieran desarrollos y actividades simultáneos bajo el imperialismo, dado que la actividad imperial estaba regida por principios subyacentes fundamentalmente similares. Nandy se refiere a esos principios como el «código» o la «gramática» del imperialismo[14]. La idea de código sugiere que hay una estructura profunda que regula y legitima las prácticas imperiales.

El hecho de que las sociedades indígenas estuvieran organizadas de acuerdo a sus propios sistemas fue categóricamente desechado a través de lo que Albert Memmi identificó como una serie de estrategias de negación: no eran completamente humanos, tampoco eran lo suficientemente civilizados como para tener sistemas, no tenían sistema de escritura, y además ni sus lenguas ni sus formas de pensamiento eran adecuadas[15]. Fanon y otros escritores más recientes como Nandy han afirmado que el imperialismo y el colonialismo trajeron absoluto desorden a los pueblos colonizados, desconectándolos de sus historias, sus paisajes, sus lenguas, sus relaciones sociales y sus formas de pensar, sentir e interactuar con el mundo. Fue un proceso de fragmentación sistemática que todavía es evidente en la sostenida disección que se hizo del mundo indígena, cuyas piezas se injertaron en especialidades disciplinarias: los huesos, las momias y los cráneos tuvieron por destino los museos; el arte se fue a los coleccionistas privados, las lenguas a los lingüistas, las «costumbres» a los antropólogos, las creencias y los comportamientos a los psicólogos. Para descubrir en qué medida estuvo fragmentado este proceso, uno sólo tiene que detenerse en un museo,

12 *Ibid.*, págs. 27-8.

13 *Ibid.*, pág. 27.

14 Nandy, A. (1989), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi.

15 Memmi, A. (1991), *The Colonizer and the Colonized*, Beacon Press, Boston, pág. 83.

una biblioteca o una librería, y preguntar dónde están localizados los pueblos indígenas. Sin embargo, la fragmentación no es un fenómeno del postmodernismo, como muchos parecen afirmar. Para los pueblos indígenas la fragmentación ha sido la consecuencia del imperialismo.

La escritura, la historia y la teoría

Un aspecto clave de la lucha por la autodeterminación ha incluido cuestiones relacionadas con nuestra historia como pueblos indígenas y la crítica de las formas en que nosotros – como un Otro – hemos sido representados o excluidos de varios relatos. Cada tema ha sido abordado por los pueblos indígenas con la intención de *re*-escribir (*re-write*) y *re*ctificar (*re-right*) nuestra posición en la historia. Los pueblos indígenas queremos contar nuestras propias historias, escribir nuestras propias versiones, a nuestra manera, para nuestros propios fines. No se trata simplemente de recuentos orales o de una genealogía del proceso de nombrar nuestros territorios y los eventos que desataron violencia a propósito de estos mismos, sino que responde más bien a una poderosa necesidad de dar testimonio y de restaurar el espíritu, para resucitar un mundo fragmentado y moribundo. El sentido de historia transmitido por estos enfoques no es el mismo dado por la historia como disciplina, por lo tanto es natural que nuestros relatos choquen, se estrellen unos contra otros.

La escritura o el alfabetismo, en un sentido muy tradicional del término, se ha usado para determinar las rupturas entre el pasado y el presente, el comienzo de la historia y el desarrollo de la teoría[16]. La escritura se considera la marca de una civilización superior, y es así como otras sociedades han sido juzgadas como incapaces de pensar crítica y objetivamente, o de mantenerse distantes de las ideas y las emociones. La escritura es parte de la teoría y la escritura es parte de la historia. La escritura, la historia y la teoría se unen, pues, para formar terrenos claves en los que se encuentra la investigación occidental del mundo indígena. No obstante, como vimos al principio de este capítulo, desde otra perspectiva, la idea de escribir, y especialmente la de escribir teoría, es intimidante para muchos estudiantes indígenas. Inmersas en la academia occidental que afirma a la teoría como totalmente occidental, la que ha construido todas las reglas por las que el mundo indígena ha sido teorizado, las voces indígenas

16 Para una crítica de estas perspectivas, consultar Street, B. V. (1984), *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge University Press, Nueva York.

han sido abrumadoramente silenciadas. Muchos pueblos indígenas no creen posible la actividad, y mucho menos el arte y la ciencia de teorizar acerca de nuestra existencia y nuestras realidades. Todavía se considera un reto el llamado de Frantz Fanon para que el intelectual y el artista indígena creen una nueva literatura y trabajen en la causa de construir una cultura nacional después de la liberación. A pesar de que dicho llamado ha sido respondido por escritores de ficción, muchos eruditos indígenas que trabajan en las ciencias sociales y otras ciencias luchan por escribir, teorizar e investigar como académicos indígenas.

¿Es importante la Historia para los pueblos indígenas?

Esta podría parecer una pregunta frívola, porque muchos pueblos colonizados, creo yo, responderían afirmativamente diciendo: «Sí, la historia es importante». Sin embargo dudo que dicha respuesta esté formulada desde la noción de historia impuesta por la academia occidental. Las críticas postestructuralistas de la historia provenientes del pensamiento francés se han enfocado en las características y concepciones de la Historia como un proyecto de la Ilustración o del modernismo. Su crítica se dirige hacia los dos conceptos de la historia: el liberal y el marxista. Las feministas han debatido de manera semejante (pero no necesariamente desde una posición postestructuralista) que la Historia es, en realidad, la historia de una forma específica de dominación, la patriarcal, es decir, literalmente se trata de «la historia *del hombre*» (*his-story*).

Aunque se reconoce el aporte dado por los enfoques críticos de la teoría postestructuralista y los estudios culturales, para los pueblos indígenas estos argumentos no constituyen una novedad. Hay numerosas historias orales que relatan la experiencia de lo que significa y lo que se siente al estar presente cuando la propia historia es borrada frente a tus ojos, desechada como algo irrelevante, ignorada o bien percibida como meros desvaríos lunáticos de viejos borrachos. La negación de las perspectivas indígenas sobre la historia fue una necesidad imperiosa de la ideología colonial en su proceso de imponerse. Tal negación se entiende, en parte, porque dichas perspectivas se consideraban evidentemente «primitivas» e «incorrectas», pero, más importante aún, porque estas desafiaban y se resistían a la misión colonizadora.

Los pueblos indígenas también han elaborado su propia crítica a la manera en que la historia ha sido contada desde la perspectiva de los colonizadores. Al mismo tiempo, sin embargo, los grupos indígenas sostienen que la historia es importante para entender el presente y que, por lo tanto,

reclamar la historia es un aspecto necesario y fundamental en el proceso de la descolonización. La crítica a la historia occidental sostiene que tal historia es un proyecto modernista que se ha desarrollado paralelamente a las creencias imperiales acerca del Otro. La historia se construye alrededor de un conjunto interconectado de ideas que resumiré brevemente aquí. Me sirvo para ello de una serie de debates llevados a cabo por personas indígenas, así como también por escritores tales como Robert Young, J. Abu-Lughod, Keith Jenkins y C. Steadman[17].

1. La idea de que la historia es un discurso totalizante

El concepto de totalidad asume la posibilidad y el anhelo de poder incluir absolutamente todos los conocimientos adquiridos en un todo coherente. Para que esto ocurriera, fue necesario desarrollar sistemas de clasificación, reglas de práctica y métodos que permitieran que sólo ciertos conocimientos fueran seleccionados e incluidos para luego contarlos como historia.

2. La idea de que hay una historia universal

Aunque relacionado con la noción de totalidad, el concepto «universal» presupone la existencia de características y valores fundamentales que todas las sociedades y sujetos humanos comparten. El interés histórico se ha concentrado en el desarrollo de estas características universales.

3. La idea de que la historia es una gran cronología

La historia se considera una evolución de hechos que se desarrolla en el tiempo. Demarca el progreso de las hazañas humanas a través del tiempo. La cronología es importante como método, porque permite que los eventos sean localizados en un punto concreto en el tiempo. El momento preciso en que los eventos suceden también los hace «reales» o verídicos. Para iniciar tal cronología, se debe establecer un momento de «descubrimiento». La cronología también es importante

17 Me valgo de una amplia gama de comentarios tanto de personas indígenas como de varios escritores como Robert Young, J. Abu-Lughod, Keith Jenkins y C. Steadman. Ver, por ejemplo, Young, R. (1990) *White Mythologies, Writing, History and the West*, Routledge, Londres; Abu-Lughood, J. (1989), «On the Remaking of History. How to Reinvent the Past» en *Remaking History*, Dia Art Foundation, Bay Press, Seattle, págs. 111-29; Steadman, C. (1992), «Culture, Cultural Studies and the Historians», en *Cultural Studies*, eds G. Nelson, P.A. Treicher and L. Grossberg, Routledge, Nueva York, págs. 613-20; Trask, *From a Native Daughter*.

para intentar mirar hacia atrás y explicar cómo y por qué sucedieron tales cosas en el pasado.

4. La idea de que la historia es equivalente al desarrollo

La noción de progreso está implícita en la noción de desarrollo. Lo anterior presupone que las sociedades marchan hacia adelante siguiendo etapas de desarrollo, del mismo modo en que un niño crece hasta convertirse plenamente en un adulto. La fase más temprana del desarrollo humano se considera primitiva, simple y emocional. A medida que las sociedades se desarrollan, se vuelven menos primitivas, más civilizadas, más racionales y sus estructuras sociales se vuelven más complejas y burocráticas.

5. La idea de que la historia tiene que ver con la autorrealización del sujeto humano

Según esta perspectiva, los humanos tienen el potencial de alcanzar una etapa en su desarrollo en la que pueden lograr el control total de sus facultades. Hay un orden del desarrollo humano que transcurre en etapas, las que van desde la satisfacción de necesidades básicas, pasando luego al desarrollo de emociones, al desarrollo del intelecto, hasta el desarrollo de la moralidad. Así como el individuo se mueve a través de etapas, del mismo modo se mueven las sociedades.

6. La idea de que los relatos de la historia se pueden contar en una narrativa coherente

Esta idea sugiere que podemos recopilar todos los hechos ordenadamente de manera que nos cuenten la verdad o nos den una idea correcta de lo que realmente ocurrió en el pasado. En teoría esto significa que los historiadores pueden escribir una historia verdadera del mundo.

7. La idea de que la historia es una disciplina inocente

Este planteamiento sugiere que los «hechos» hablan por sí solos y que el historiador simplemente los investiga y los conecta. Una vez que todos los hechos conocidos son ensamblados en un todo, estos cuentan su propia historia, sin necesidad de ninguna explicación o interpretación teórica de parte del historiador. Esta idea también implica que la historia es pura como disciplina, es decir, que no se inmiscuye con otras disciplinas.

8. La idea de que la historia se construye sobre categorías binarias

Esta idea se relaciona con el método histórico de la cronología. Para que la historia comenzara, tuvo que haber un período de inicio y algunos criterios para determinar cuándo comenzó. En términos de la historia, este momento coincide con conceptos como «descubrimiento», el desarrollo de la escritura, o el desarrollo de una estructura social específica. Todo lo acontecido antes de ese tiempo se designa como prehistórico, perteneciente al reino de los mitos y las tradiciones, «fuera» del ámbito real.

9. La idea de que la historia es patriarcal

Esta idea está unida a las nociones de autorrealización y desarrollo, ya que las mujeres eran consideradas incapaces de alcanzar niveles superiores de desarrollo. Además, no eran importantes para el desarrollo de las sociedades porque estaban ausentes de las burocracias y jerarquías donde se determinaban los cambios en la vida social y política.

Otras ideas claves

Existen otros conceptos importantes que se relacionan con estas ideas. El alfabetismo, por ejemplo, fue usado como criterio para evaluar el desarrollo de una sociedad y su progreso hacia una etapa en la que, presumiblemente, su historia comenzó. Incluso India, China y Japón, a pesar de que eran culturas altamente letradas antes de ser «descubiertas» por Occidente, eran referidas recurriendo a otras categorías, las que no obstante, igualmente las definían como no civilizadas. Su alfabetismo, en otras palabras, no servía para dejar constancia de la existencia de un conocimiento legítimo.

El filósofo alemán Hegel suele ser considerado «el padre fundador» de la historia en el sentido que fue presentado aquí[18]. Este reconocimiento se aplica tanto al pensamiento liberal como al marxista. Para Hegel el sujeto humano pleno es aquel capaz de «crear su propia historia»; sin embargo, esto no quiere decir que Hegel inventara las reglas de la historia. Como asegura Robert Young, «la maquinaria hegeliana en su totalidad simplemente estableció la operación de un sistema que ya existía, que ya funcionaba en la vida diaria»[19]. También es evidente que muchas de

---

18 Young, *White Mythologies*.

19 *Ibid.*, pág. 3.

estas ideas se predican en un sentido de Otredad. Son perspectivas que invitan a comparaciones con «algo/alguien más» que existe *afuera*, como lo oriental, lo «negro», lo «judío», lo «indio», lo «aborigen». Estas ideas acerca del Otro ya existían en Europa hacía siglos, pero a través de la Ilustración se consolidaron como sistemas explícitos de clasificación y «regímenes oficiales de verdad», y ello por medio de la ciencia, la filosofía y las empresas imperiales. La racialización del sujeto humano y el orden social permitieron comparaciones entre el «nosotros» de Occidente y el «ellos» del Otro. Así, la Historia pasó a ser la narración sobre aquellos que eran estimados como *completamente humanos*. Otros que no eran considerados humanos (es decir, capaces de autorrealizarse) eran prehistóricos. Esta noción también se relaciona con el constructo hegeliano de amo-esclavo aplicado como categoría psicológica (por Freud) y como sistema de orden social.

Otro grupo importante de ideas arraigadas en el pensamiento modernista de la historia se relaciona con los orígenes (causas) y la naturaleza del cambio social. El proyecto de la Ilustración suponía nuevas concepciones de la sociedad y del individuo basadas en los preceptos del racionalismo, del individualismo y del capitalismo. Existía la creencia general de que no sólo los individuos podían regenerarse a sí mismos, sino también las sociedades. El Estado industrial moderno se convirtió en el punto de contraste entre lo premoderno y lo moderno. La historia, desde esta perspectiva, comenzó con el surgimiento del individuo racional y la sociedad industrializada moderna. Sin embargo, hay algo más detrás de esta idea en relación a cómo la historia llegó a ser conceptualizada como un método. La conexión con el Estado industrial es significativa porque destaca lo que era considerado digno de la historia. Las personas y los grupos que «hacían» historia fueron aquellos que desarrollaron los cimientos del Estado –los economistas, los científicos, los burócratas y los filósofos–. El hecho de que todos ellos fueran hombres que pertenecían a una cierta clase y raza era «natural» porque eran (naturalmente) considerados seres humanos totalmente racionales, autorrealizados, capaces, por lo tanto, de crear cambios sociales, esto es, de crear historia. La vida cotidiana de las personas «ordinarias» y de las mujeres no se convirtió en un problema de la historia sino hasta hace muy poco.

Historias contrapuestas

Para los pueblos indígenas, las críticas que se han hecho sobre la Historia no son desconocidas, a pesar de que las teorías postmodernas las han asumido como suyas. La idea de historias contrapuestas y de múltiples

discursos de varias comunidades acerca del pasado, está estrechamente relacionada con la política de la vida indígena cotidiana y contemporánea. Dicha idea forma parte esencial de la textura de las comunidades que valoran los saberes orales. Tales relatos contrapuestos están preservados en las genealogías, en el paisaje, en los tejidos y los tallados, incluso en los nombres personales que muchos individuos portan. Estas historias fueron archivadas de acuerdo a sus sistemas de saberes. Desde entonces, muchos de estos sistemas han sido reclasificados como *tradiciones* orales más que como historias.

Bajo el colonialismo, los pueblos indígenas han luchado en contra de la perspectiva occidental de la historia; sin embargo han sido cómplices de esta misma. Con frecuencia hemos dejado que otros cuenten nuestras «historias», lo que nos convierte en ajenos cuando oímos que nos las cuentan. El sistema escolar está directamente implicado en este proceso. Las primeras escuelas redefinieron el mundo y la posición de los pueblos indígenas en él a través del currículo y su subyacente teoría del conocimiento. De ser descendientes directos de los padres del cielo y de la tierra, el cristianismo nos definió a algunos como salvajes de primer orden, merecedores de la salvación para poder ser hijos de Dios. A pesar de ser parte del Imperio, los mapamundi reforzaban nuestro lugar en la periferia del mundo. Este proceso incluía tener que aprender nombres nuevos para nuestras propias tierras. Otros símbolos de nuestra lealtad al imperio, como la bandera, también eran parte integral del currículo[20]. Nuestra orientación en el mundo ya estaba siendo redefinida a medida que éramos excluidos sistemáticamente de la escritura de la historia de nuestras propias tierras. Esto por sí solo no hubiera funcionado si no hubiera sido por la redefinición material de nuestro mundo que, de hecho, estaba ocurriendo simultáneamente a través de medidas como renombrar y «domar» las tierras, su enajenación y fragmentación a través de la legislación, los desalojos forzosos de nuestras tierras y las consecuencias sociales resultantes de altas tasas de enfermedad y mortalidad.

Los intentos indígenas de reclamar la tierra, el idioma, el conocimiento y la soberanía han significado generalmente versiones contrapuestas del pasado por parte de colonizadores y colonizados. Estas reivindicaciones han ocurrido en escenarios como los juzgados, ante varias comisiones, tribunales e investigaciones oficiales, indagaciones de los medios de

20 Mangan, J. (1993), *The Imperial Curriculum–Racial Images and Education in the British Colonial Experience*, Routledge, Londres.

comunicación, en el Parlamento, y también en los bares y programas de opinión transmitidos por radio. En estas situaciones, las historias contrapuestas no existen en el mismo marco cultural en que, por ejemplo, son discutidas las historias de clanes o tribus dentro de la comunidad indígena misma. Los reclamos de tierras no involucran solamente luchas sobre «hechos» y «verdades», puesto que tienen que ver también con las reglas que rigen sobre estas luchas, las cuales nunca son claras (pero en la comunidad indígena sí tenemos claro que van a ser usadas en nuestra contra); y por lo demás no somos los árbitros que finalmente deciden lo que se considera como verdad.

En el contexto de estas cuestiones, pregunto: «¿Es la historia, en su construcción modernista, importante o no para los pueblos indígenas?» La respuesta parece evidente para quienes están involucrados en la investigación de los reclamos de tierras. Suponemos que cuando «la verdad se sepa» se demostrará que lo que pasó estuvo mal o fue ilegal, y por lo tanto el sistema (los tribunales, los juzgados y el gobierno) lo rectificará todo. Creemos que la historia trata también acerca de la justicia; creemos que comprender la historia iluminará nuestras decisiones acerca del futuro. *Falso*. La historia también involucra poder. De hecho, la historia es, por encima de todo, acerca del poder. Es la historia de los poderosos y cómo se volvieron poderosos, y luego cómo usaron el poder para mantenerse en su posición, en la que podían continuar dominando a otros. Es por esta relación con el poder por lo que hemos sido excluidos, marginalizados y «Otrificados». En este sentido, la historia no es importante para los pueblos indígenas, ya que miles de relatos de la «verdad» no alterarán el hecho de que los pueblos indígenas son todavía marginales y no tienen el poder de transformar la historia en justicia.

Esto nos lleva a plantear varias preguntas. La más relevante para este libro es: «¿Por qué entonces ha sido parte tan relevante de la descolonización el revisionismo de la historia?». La respuesta, sugiero, yace en la intersección de los acercamientos indígenas al pasado, del mismo proyecto modernista de la historia y de las estrategias de resistencia que han sido utilizadas. Nuestra experiencia colonial nos atrapa en el proyecto de modernidad. No puede haber ningún momento «postmoderno» para nosotros hasta que hayamos resuelto el asunto de lo moderno. Esto no quiere decir que no entendamos ni empleemos múltiples discursos, o que no actuemos de maneras increíblemente contradictorias, ni que ejerzamos poder de múltiples maneras. Significa que hay asuntos sin resolver, que todavía estamos siendo colonizados (y lo sabemos) y que todavía estamos buscando justicia.

Llegar a entender el pasado ha sido parte de la pedagogía crítica de la descolonización. Ofrecer historias alternativas es ofrecer saberes alternativos. La implicación pedagógica de este acceso a saberes alternativos es que pueden ser las bases de maneras alternativas de hacer las cosas. Transformar nuestras perspectivas colonizadas de nuestra propia historia (como fue escrita por Occidente), sin embargo, requiere que revisemos cada detalle de nuestra historia bajo los ojos occidentales. Este proceso a su vez requiere una teoría o enfoque que nos ayude a comprender y luego a actuar sobre la historia. En este sentido, los escenarios visitados con este libro comienzan con una crítica de la perspectiva occidental de la historia. Contar nuestras historias desde el pasado, reclamar el pasado, dar testimonio de las injusticias del pasado, son todas estrategias comúnmente empleadas por los pueblos indígenas que luchan por la justicia. Es extremadamente raro e inusual en la escena internacional que los recuentos indígenas sean aceptados y reconocidos como interpretaciones válidas de lo que sucedió. Aún así, la necesidad de contar nuestras historias es el poderoso imperativo de una poderosa forma de resistencia.

¿Es importante la escritura para los pueblos indígenas?

Como he planteado anteriormente, todos los aspectos que participan en el acto de producir conocimiento han influido en las maneras en que se han representado los saberes indígenas. Leer, escribir y hablar son tan fundamentales para el discurso académico como lo son las ciencias, las teorías, los métodos y los paradigmas. Empezando con la lectura, podemos citar la charla ofrecida por la escritora maori Patricia Grace para demostrar que «Los libros son peligrosos»[21]. En dicha ocasión ella planteó que hay cuatro asuntos que hacen que muchos libros sean peligrosos para los lectores indígenas: (1) no refuerzan nuestros valores, acciones, costumbres, cultura e identidad; (2) cuando sólo nos hablan de los demás, afirman que no existimos; (3) puede que aludan a nosotros, pero dicen cosas que no son ciertas; y (4) se refieren a nosotros pero diciendo cosas negativas e insensibles, afirmando que no somos buenos. Aunque Grace se refiere a textos y revistas escolares, sus comentarios se aplican también a la escritura académica. Mucho de lo que he leído afirma que no existimos, que si existimos es en términos que no puedo reconocer, que no somos buenos y que lo que pensamos no es válido.

21 Grace, P. (1985), «Books are Dangerous», ponencia presentada en la Fourth Early Childhood Convention, Wellington, Nueva Zelandia.

Leonie Pihama afirma algo similar sobre el cine. En una crítica sobre *El Piano* dice: «El pueblo maori lucha por tener voz, lucha por ser oído desde la marginalidad, porque se oigan nuestras historias, por validar nuestras descripciones de nosotros mismos, por tener acceso al ámbito en el que podamos controlar y definir esas imágenes que se erigen como reflejo de nuestras realidades»[22]. La representación es importante como concepto porque da la impresión de «verdad». Por ejemplo, cuando leo textos, con frecuencia me veo forzada a situarme en un mundo textual en el que el centro del conocimiento académico está en Gran Bretaña, en los Estados Unidos o en Europa occidental; en estos textos, palabras como «nosotros», «nuestro», «lo nuestro» y «yo», en realidad, me excluyen. Es un mundo textual (si lo que me interesa vale la pena ser mencionado), en el que he aprendido que *en parte* pertenezco al tercer mundo, *en parte* al mundo de las «mujeres de color», y *en parte* al mundo negro o africano. Me leo a mí misma en estas etiquetas sólo *parcialmente* porque también he aprendido que, a pesar de lo que hay en común, estas etiquetas tampoco dan cuenta exhaustiva de las experiencias de los pueblos indígenas.

Por lo tanto, leer e interpretar son problemáticos cuando no nos vemos en el texto; son problemáticos también cuando sí nos vemos pero apenas podemos reconocernos a través de la representación. Uno de los problemas de ser entrenado para leer de esta manera, o mejor, de aprender a leer de esta manera en muchos años de estudio académico, es que adoptamos sin pensar patrones similares de escritura. Empezamos a escribir sobre nosotros como pueblos indígenas como si de verdad estuviéramos «allá afuera», como si fuéramos el «Otro», con todo lo que esto significa. Otro problema es que la escritura académica es una manera de escoger, de organizar y de presentar el conocimiento; privilegia ciertos textos, aporta perspectivas acerca de la historia de una idea, y determina qué temas cuentan como significativos. Si entramos en el mismo proceso de manera poco crítica, corremos el riesgo de que escritores indígenas se hagan invisibles o se vean como poco importantes, lo que finalmente contribuye a darles validez a otros escritores. Puede ser peligroso escribir sin pensar críticamente acerca de nuestra escritura. Escribir puede ser peligroso también porque reforzamos y mantenemos un estilo de discurso que nunca es inocente. Puede ser peligroso porque podemos revelar cosas nuestras que pueden ser malversadas y luego usadas en nuestra

22 Pihama, L. (1994), «Are Films Dangerous? A Maori Woman's Perspective on *The Piano*», *Hecate*, Vol. 20, No. 2, pág. 241.

contra. Por último, escribir puede ser peligroso porque al servirnos de textos que ya han sido escritos sobre los pueblos indígenas, continuamos legitimando perspectivas sobre nosotros que nos son hostiles. Esto es particularmente relevante en el caso de la escritura académica, aunque también refuerzan estos «mitos» la escritura periodística y la de ficción.

Esta posición crítica explica lo que a veces se ha denominado la literatura postcolonial, o el discurso en que «el imperio responde». Este tipo de escritura supone que el centro no necesariamente tiene que estar localizado en el centro imperial[23]. Según esta aproximación a la escritura, el centro puede moverse ideológicamente usando la imaginación, y este mismo proceso puede contribuir a re-crear la historia. Otra aproximación resalta la habilidad de los escritores «nativos» de apropiarse del idioma del colonizador y escribir de manera que revelen las formas cómo los colonizados usan el idioma con sus dialectos e inflexiones, así como la manera en la que dan sentido a sus vidas. Estos escritos son importantes porque hablan a una audiencia que también ha sido colonizada. Esta es una de las ironías de muchas de las conferencias de los pueblos indígenas en las que los temas de las lenguas de los colonizados se debaten en el idioma de los colonizadores. Otra variación del mismo tema tiene que ver con el uso de la literatura para escribir acerca de las atrocidades que sucedieron bajo el colonialismo o como consecuencia del colonialismo. Estos temas implicaban inevitablemente a los colonizadores y a *su literatura* en los procesos de dominación cultural.

Otra posición defendida por Ngugi wa Thiong'o en relación a la literatura africana fue reivindicar el derecho a escribir en los idiomas de África. Para Ngugi wa Thiong'o escribir en el idioma de los colonizadores es rendirles tributo, mientras que escribir en los idiomas africanos es emprender una lucha antiimperialista. Él sostiene que el idioma «porta» la cultura, y que en ese sentido el idioma del colonizador se convierte en el medio con el cual es posible dominar el «universo mental del colonizado»[24]. Desde el punto de vista de Ngugi wa Thiong'o, este proceso se aplica particularmente al idioma escrito. Si bien es cierto las lenguas orales todavía se escuchan en los hogares, el uso de la literatura

23 Ashcroft, B., G. Griffiths y H. Tiffin (1989), *The Empire Writes Back, Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Routledge, Londres.

24 Thiong'o, Ngugi Wa (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Currey, Londres.

en conjunción con la educación conlleva la enajenación de los niños de su propia historia, geografía, música y otros aspectos de la cultura[25].

Al analizar la política de la escritura académica de la que la investigación es sólo un subconjunto, Cherryl Smith sostiene que el «colonialismo, el racismo y el imperialismo cultural no sólo ocurren en la sociedad; esto es, fuera de los muros académicos»[26]. Smith sostiene que la escritura académica es una manera de «responder al Otro», y también para respondernos a nosotros mismos»[27]. El acto de «contestar» y simultáneamente escribir para nosotros no es simplemente una inversión de la manera en la cual hemos aprendido a escribir académicamente[28]. Las diferentes audiencias a quienes hablamos hacen la tarea algo más difícil. El alcance de la literatura que usamos en nuestro trabajo contribuye a enmarcar de manera diferente los temas. Las artes orales y otras formas de expresión ubican nuestro panorama en un marco de referencia diferente. Nuestra comprensión de las disciplinas académicas en las que hemos sido formados también enmarca nuestros enfoques. Inclusive cuando se escribe para varias audiencias, el simple uso de pronombres como «yo» y «nosotros» puede causar dificultades porque, a pesar de ser aceptado en la escritura académica, no siempre lo es en las audiencias indígenas[29].

En este contexto, Edward Said plantea las siguientes preguntas: «¿Quién escribe? ¿Para quién se escribe? ¿En qué circunstancias? Estas parecen ser las preguntas cuyas respuestas nos darán los ingredientes para elaborar una política de la interpretación»[30]. Estas preguntas fundamentales han sido planteadas de distintas maneras en nuestras comunidades. Por ejemplo, aparecen a la hora de preguntar sobre la investigación, la redacción de políticas públicas y el desarrollo de currículos académicos. Los comentarios de Said apuntan específicamente a los problemas de interpretación, en este caso de la escritura académica. Saber quién escribe es sumamente importante en el caso de la política del tercer mundo y también para las comunidades africano-americanas y, por supuesto, para

25 *Ibid.*

26 Smith, C. W. (1994), «Kimihia Te Matauranga: Colonization and Iwi Development», tesis de MA, University of Auckland, Nueva Zelandia, pág. 13.

27 *Ibid.*, pág. 13.

28 Van Dijk, T. A. (1989), *Elite Discourses and Racism*, Sage Publications, Newbury Park, California.

29 Smith, L. T. (1994), «In Search of a Language and a Shareable Imaginative World: E Kore Taku Moe, E Riro I a Koe», *Hecate*, Vol. 20, No.2, págs. 162-74.

30 Said, E. (1983), «Opponents, Audiences, Constituencies and Community», en *The Politics of Interpretation*, ed. W.J.T. Mitchell, University of Chicago Press, Chicago, pág. 7.

los pueblos indígenas. Resulta todavía más importante, si atendemos a la política utilizada para representar a estos mundos, cuando estos «vuelven» a Occidente. Aunque en el campo literario la imaginación es crucial para la escritura, el uso del lenguaje literario no goza de alta consideración por parte de los discursos académicos científicos. Cuando la imaginación se emplea como herramienta sociológica, se reduce con frecuencia a la manera de ver y entender el mundo, o a una manera de entender cómo las personas construyen el mundo o son construidas por este. Sin embargo, y como plantea Toni Morrison, la imaginación también puede ser una manera para compartir el mundo[31], lo cual significa, según Morrison, esforzarse por encontrar un lenguaje que lo haga posible, y luego hacer el esfuerzo para interpretar y actuar dentro de esta imaginación compartida.

Escribir teoría

En todas las disciplinas la investigación está ligada a la teoría. La investigación no sólo crea y ensancha nuestra comprensión teórica, sino que también agrega algo, y nos dice también desde dónde ha sido generada. De múltiples formas los pueblos indígenas han sido oprimidos por la teoría. Cada vez que nos detenemos en el modo en que nuestros orígenes han sido estudiados, nuestras historias recontadas, nuestro arte analizado, nuestras culturas diseccionadas, medidas, hechas trizas o distorsionadas, nos damos cuenta de que las teorías no han actuado ni con consideración ni con ética. Poner por escrito los resultados de una investigación a menudo se considera un poco más importante que escribir teoría, siempre y cuando conlleve beneficios directos para los agricultores, los economistas, los industriales y los enfermos. Gran parte de la teorización sobre los pueblos indígenas ha sido conducida utilizando métodos antropológicos. Estos métodos han mostrado una gran preocupación por nuestros orígenes como pueblos, y también por aspectos de nuestra cultura lingüística y material.

El desarrollo de teorías por parte de académicos indígenas que pretenden explicar nuestra existencia en la sociedad contemporánea (por oposición a la sociedad «tradicional» construida bajo el modernismo) acaba de comenzar. No todas estas teorías afirman derivar de algún sentido «puro» de lo que significa ser indígena; tampoco afirman ser teorías desarrolladas en el vacío, separadas de cualquier asociación con

31 Morrison, T. (1993), *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Vintage Books, Nueva York.

movimientos de derechos humanos o civiles, otras luchas nacionalistas u otros enfoques teóricos. Lo que se afirma, sin embargo, es que las nuevas maneras de teorizar de los académicos indígenas están fundamentadas en un sentido real y de una sensibilidad hacia lo que significa ser una persona indígena. Kathie Irwin insiste «No necesitamos que nadie más desarrolle las herramientas que nos ayudarán a aceptarnos como somos. Nosotros podemos y haremos ese trabajo. El poder real yace en quienes diseñan las herramientas; siempre ha sido así. Este poder es nuestro»[32]. Dentro de este imperativo hay un sentido de ser capaz de determinar prioridades, de privilegiar aquellos asuntos que escojamos y discutirlos entre nosotros.

Lo que planteo es que la teoría en su nivel más simple es importante para los pueblos indígenas. Por lo menos, ayuda a interpretar la realidad. Nos permite plantear supuestos y hacer predicciones acerca del mundo en que vivimos. Comprende los métodos para seleccionar y organizar, para priorizar y legitimar lo que vemos y hacemos. La teoría nos permite ocuparnos de las contradicciones y las incertidumbres. Tal vez aún más significativo es que nos da espacio para planear, desarrollar estrategias y tomar mayor control sobre nuestras resistencias. El lenguaje de la teoría también se puede usar como una manera de organizar y determinar las acciones. Nos permite interpretar lo que nos dicen y predecir las consecuencias de lo que nos prometen. La teoría también nos puede proteger, porque lleva implícita una manera de poner la realidad en perspectiva. Si es una buena teoría, también permitirá que se incorporen nuevas ideas y maneras de ver las cosas, sin necesidad de buscar constantemente nuevas teorías.

El dilema planteado por una visión tan crítica de la historia, de la escritura y de la teoría es que, a pesar de que podamos rechazarlas o desecharlas, esto no las hace desaparecer; tampoco implica que dicha crítica ofrezca alternativas. Vivimos dentro de esas visiones, a la vez que necesitamos representar, contestar y luchar por la legitimidad de historias, teorías y formas de escribir opuestas o alternativas. En algunos momentos hay, y tiene que haber, diálogo por encima de las fronteras de las oposiciones. Esto tiene que prevalecer, puesto que constantemente nos estrellamos contra visiones dominantes al intentar transformar nuestras vidas en una escala mayor que nuestras circunstancias locales.

---

32 Irwin, K. (1992), «Towards Theories of Maori Feminisms», in *Feminist Voices: Women's Studies Texts for Aotearoa/New Zealand*, ed. R. du Plessis, Oxford University Press, Auckland, pág. 5.

Ello significa luchar para dar sentido a nuestro propio mundo a la vez que intentamos transformar lo que es importante en el mundo de los poderosos.

Parte del ejercicio consiste en recuperar nuestras propias historias del pasado. Esto está inevitablemente unido a una recuperación de nuestra lengua y nuestros fundamentos epistemológicos. También se trata de reconciliar y priorizar lo que es realmente importante acerca del pasado con lo que es realmente importante en el presente. Estos asuntos plantean importantes cuestiones para las comunidades indígenas que no sólo están empezando a defenderse de la invasión de investigadores académicos, corporativos o populistas, a sus comunidades, sino que se han visto obligadas a pensar e investigar sobre sus propias preocupaciones. Uno de los problemas discutidos en la primera sección de este libro es que los métodos y las metodologías de investigación, la teoría que los informa, las preguntas que estos generan y los estilos de escritura que emplean, se vuelven actos significativos que deben ser considerados cuidadosa y críticamente antes de ser aplicados. En otras palabras, deben ser «descolonizados». Sin embargo, la descolonización no significa ni ha querido significar un rechazo total de toda la teoría o la investigación o del conocimiento occidental. Más bien implica centrar nuestras preocupaciones y nuestra visión del mundo y luego conocer y comprender la teoría y la investigación desde nuestras perspectivas y para nuestros propósitos.

Como ámbito de lucha, la investigación es significativa para los pueblos indígenas, dado que está imbuida en nuestra historia bajo la mirada del imperialismo y la ciencia occidental. Está enmarcada por nuestros intentos de escapar de la penetración y supervisión de esa mirada, mientras que simultáneamente nos reorganizamos y nos reconstruimos como seres humanos indígenas en estado de crisis permanente. La investigación no ha sido neutra en su cosificación del Otro. La cosificación es un proceso de deshumanización. En sus lazos claros al conocimiento occidental, la investigación ha generado una relación particular con los pueblos indígenas que sigue siendo problemática. Al mismo tiempo, sin embargo, nuevas opresiones que resultan de nuestra política de autodeterminación, de querer mayor participación o control sobre lo que nos sucede, y de cambios en el ambiente global, han significado que hay un compromiso más activo y cómplice en la actividad de la investigación por parte de los pueblos indígenas. Muchos grupos, comunidades y organizaciones indígenas están pensando, hablando y llevando a cabo actividades de investigación de distintos tipos. En este

capítulo he sugerido que es importante tener una comprensión crítica sobre algunas de las herramientas de la investigación, no solamente de las herramientas técnicas obvias, sino de las herramientas conceptuales, las que nos hacen sentir incómodos, las que evitamos, para las que no tenemos respuesta fácil.

Me falta imaginación dice usted.
No. Me falta el lenguaje.
El lenguaje para aclarar
mi resistencia al instruido...

CHERRIE MORAGA[33]

33 Moraga, C. (1983), citada por G. Andaldúa en «Speaking Tongues: a Letter to 3rd World Women Writers», de *This Bridge Called My Back*, pág. 166.

Capítulo 2
La investigación a través de la mirada imperial

Mucha crítica sobre la investigación se ha centrado en la teoría del conocimiento conocida como el empirismo y el paradigma científico del positivismo derivado de esta. Para estudiar y entender el mundo social, los acercamientos positivistas originalmente desarrollados para entender el mundo natural se aplican a los seres y sociedades humanos. En este contexto, comprender se traduce en medir. Por esa razón, a medida que reducimos nuestra comprensión del mundo a una serie de medidas, nuestro enfoque se centra cada vez más en cuestiones de procedimiento. En este esquema, el único reto para comprender el mundo social se reduce, pues, a desarrollar definiciones operacionales confiables y válidas de los fenómenos. El análisis de este capítulo, sin embargo, desde el comienzo asume una mirada más amplia. La mayoría de las críticas indígenas sobre la investigación se denominan con términos como «investigación blanca», «investigación académica» o «investigación foránea»; las sutiles diferencias entre estas denominaciones de los investigadores occidentales son irrelevantes para los pueblos indígenas que han soportado investigaciones implacables de naturaleza profundamente explotadora. Desde una perspectiva indígena, la investigación occidental no se limita al marco de tradición positivista. Este tipo de investigación aporta al estudio de cualquier pueblo indígena una orientación cultural, un conjunto de valores, una conceptualización diferente de asuntos como el tiempo, el espacio y la subjetividad, teorías del conocimiento diferentes y contrapuestas, formas de lenguaje altamente especializadas y estructuras de poder.

En este capítulo sostengo que lo que cuenta como investigación occidental proviene de un «archivo» de conocimientos y sistemas, reglas y valores que se extienden más allá de las fronteras de la ciencia occidental, hasta abarcar el sistema que se conoce hoy en día como «Occidente». Stuart Hall sostiene que Occidente es una idea, un concepto, un lenguaje para

imaginar un complejo conjunto de historias, ideas, eventos históricos y relaciones sociales. Hall sugiere que el concepto de Occidente (1) «nos» permite caracterizar y *clasificar* sociedades en categorías, (2) capta imágenes complejas de otras sociedades a través de un *sistema de representación*, (3) establece un *modelo de comparación* estándar, y (4) brinda un *criterio de evaluación* para ranquear otras sociedades[1]. Estos son los procedimientos con los que se codificaron a los pueblos indígenas y sus sociedades dentro del sistema de conocimiento occidental.

La investigación proviene de estos sistemas de clasificación, representación y evaluación, y también contribuye a desarrollar dichos sistemas. El archivo cultural no plasma un sistema unitario de conocimiento, sino que comprende múltiples tradiciones de conocimiento y saberes. Algunos saberes son más dominantes que otros, algunos son subyacentes y otros son anticuados; además, algunos saberes entran en competencia entre sí y algunos sólo se pueden formar en asociación con otros. A pesar de que no exista un sistema unitario, hay «reglas» que ayudan a entender lo que está dentro del archivo y permiten reconocer el «saber». Estas reglas se conocen como reglas de clasificación, reglas de referencia y reglas de práctica[2]. Aunque la palabra «reglas» suene como un conjunto fijo de piezas articuladas explícitamente como reglamentos, también significa que las reglas están de alguna manera ocultas y se articulan en comprensiones implícitas de cómo funciona el mundo. Así como el poder se expresa en niveles explícitos e implícitos, el desacuerdo, o el desafío a las reglas, es manejable porque también se conforma con estas reglas, particularmente al nivel implícito. Igualmente, el debate científico y académico en Occidente ocurre dentro de estas reglas. Dos ejemplos importantes de cómo funciona lo anterior se encuentran en el marxismo y en el feminismo occidental. Podría decirse que el feminismo occidental ha representado un reto más radical al conocimiento que el marxismo por su cuestionamiento a la epistemología; el reto incluía no sólo el cuerpo de conocimiento y la visión de mundo, sino las ciencias que explican cómo se entiende el conocimiento. A pesar de eso, las mujeres de color han cuestionado el feminismo occidental por conformarse con algunas visiones fundamentales europeas del mundo, sistemas de valores

---

1 Hall, S. (1992), «The West and the Rest: Discourse and Power», Capítulo 6 de *Formations of Modernity*, eds. S. Hall and B.Gieiben, Polity Press and Open University, Cambridge, págs. 276-320.

2 Bernstein, B. (1971), «On the Classification and Framing of Knowledge», en *Knowledge and Control. New Directions for the Sociology of Education*. Ed. M.F.D. Young, Collier Macmillan, Londres, págs. 47-69.

y actitudes de Europa occidental hacia el Otro. Los pueblos indígenas podrían afirmar saber mucho sobre todo esto de manera implícita, pero en este capítulo se examinarán algunas ideas fundamentales relacionadas con el ser humano y con cómo los humanos se relacionan con el mundo. Las diferencias entre las concepciones occidentales e indígenas siempre han presentado contrastes muy marcados. Las creencias indígenas se consideraban espantosas, aborrecibles y bárbaras, y eran el objetivo principal de los esfuerzos de los misioneros. Muchas de esas creencias todavía persisten; ellas están arraigadas en los idiomas e historias y grabadas en la memoria de los pueblos indígenas.

Las formaciones culturales de la investigación occidental

Las formas de imperialismo y colonialismo, las nociones del Otro, y las teorías sobre la naturaleza humana existían mucho antes de la Ilustración en la filosofía occidental. Algunos académicos sostienen que los supuestos fundamentales de lo que ahora se ve como civilización occidental están basados en experiencias negras y en una tradición académica negra, las cuales han sido apropiadas y redefinidas como epistemología occidental[3]. Los conocimientos, las filosofías y las definiciones de la naturaleza humana occidentales constituyen lo que Foucault ha denominado un archivo cultural y lo que otros han llamado el «almacén» de historias, artefactos, ideas, textos y/o imágenes que son clasificados, preservados, organizados y presentados de nuevo a Occidente. Este almacén contiene los fragmentos, las regiones y los niveles de las tradiciones de conocimiento y los «sistemas» que permiten que formas de conocimiento diferentes y diferenciadas se puedan recuperar, enunciar y representar en nuevos contextos[4]. Aunque muchos pueblos colonizados generalmente se refieren a Occidente con un término propio, como un sistema cohesivo de personas, prácticas, valores y lenguajes, lo cierto es que el archivo cultural de Occidente representa múltiples tradiciones de conocimiento. Es más, hay diferentes tradiciones de conocimiento y momentos en la historia en los que las ideas filosóficas se reforman y transforman, o en los que nuevos conocimientos llevan a nuevas ideas.

---

3 See for example, Bernal, M. (1991), *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vintage, Londres.

4 Foucault, M. (1972), *The Archeology of Knowledge*, trad. A. Sheridan Smith, Pantheon, Nueva York.

Foucault también sugiere que el archivo revela «reglas de práctica» que el Occidente mismo no puede describir porque opera con esas reglas y las da por sentadas. Algunos grupos indígenas afirmarían, o de hecho afirman, ser capaces de describir muchas de esas reglas de práctica, ya que han sido «reveladas» y/o aplicadas en comunidades indígenas. Hall ha sugerido que el archivo cultural occidental permite que a veces sucedan cambios y transformaciones radicales sin que el archivo mismo, sus formas de clasificación y sus sistemas de representación, sean destruidos. Este sentido de lo que representa la idea de Occidente es importante, porque las teorías acerca de la investigación se sustentan en buena medida por ese sistema cultural de clasificación y representación, por visiones acerca de la naturaleza humana, de la moralidad y de la virtud humana, por concepciones occidentales de espacio y tiempo y por concepciones occidentales de género y raza. Todas estas ideas ayudan a determinar lo que se considera real. Los sistemas de clasificación y representación permiten que diferentes tradiciones o fragmentos de tradiciones sean recuperados y reformulados en diferentes contextos como discursos y luego sean interpretados en los sistemas de poder y dominación, con consecuencias materiales reales para los pueblos colonizados. Nandy, por ejemplo, analiza las diferentes fases de la colonización, desde los intentos de explotación de los «rapaces reyes bandidos» hasta el intento de salvación de «los bien-intencionados liberales de clase media» como legitimación de diferentes formas de colonización[5]. Estas fases de colonización, impulsadas por diferentes necesidades económicas y diferentes ideologías de legitimación, todavía tienen consecuencias reales para las naciones, comunidades y pueblos indígenas colonizados.

Estas consecuencias han llevado a Nandy a describir la colonización como una «cultura compartida» por aquellos que han sido colonizados y por aquellos que han colonizado. Esto quiere decir, por ejemplo, que los pueblos colonizados comparten un lenguaje de colonización, comparten conocimiento acerca de sus colonizadores y –en términos de un proyecto político– comparten la misma lucha por la descolonización. A su vez, significa que los colonizadores también comparten el lenguaje y el conocimiento de la colonización.

5 Nandy, A. (1989), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi, p. xi.

Intersecciones de raza y género

David Theo Goldberg afirma que una de las consecuencias de las experiencias occidentales bajo el imperialismo es que las formas occidentales de ver, de hablar y de interactuar con el mundo tienen fuerte arraigo en discursos racializados[6]. Las nociones de diferencia se discuten en la filosofía griega, por ejemplo, como formas de racionalizar las características esenciales y las obligaciones de los esclavos[7]. La literatura y el arte medievales representan monstruos fabulosos y criaturas mitad hombre-mitad animal de lugares lejanos. Según Goldberg, la preocupación acerca de estas imágenes llevó a los «observadores a sobreponerse de la maravilla, la repulsión y el miedo de la amenaza implícita a la vida espiritual y al estado político»[8]. Goldberg sostiene que mientras estas primeras creencias e imágenes «ofrecían modelos que el racismo moderno asumiría y transformaría bajo su propia luz», no había categoría alguna o espacio en el pensamiento medieval para la diferenciación racial[9]. Lo que sí ocurrió, según Goldberg, fue que lo «salvaje» se internalizó como un espacio psicológico y moral en el individuo que requirió «ser disciplinado con represión, negación y refreno»[10]. En el análisis de Goldberg, la modernidad y la filosofía del liberalismo (que sustenta los discursos modernistas) transformaron estos fragmentos de cultura en un discurso racializado explícito. La raza, como categoría, estaba vinculada con la razón y la moralidad humanas, con la ciencia, el colonialismo y los derechos ciudadanos de maneras que produjeron el discurso racializado y las prácticas racistas de la modernidad[11].

Los conceptos occidentales de raza se intersectan de maneras complejas con los conceptos de género. El término género se refiere no sólo a los roles de las mujeres y cómo esos roles se constituyen, sino a los roles de los hombres y las relaciones entre hombres y mujeres. Las ideas acerca de la diferencia de género y lo que esa diferencia significa para una sociedad se remontan a los artefactos y las representaciones fragmentadas de la cultura occidental y a tradiciones de conocimiento diferentes y

---

6 Goldberg, D. T. (1993), *Racist Culture, Philosophy and the Politics of Meaning*, Blackwell, Oxford.

7 *Ibid.*, pág. 23.

8 *Ibid.*, pág. 23.

9 *Ibid.*, pág. 23.

10 *Ibid.*, pág. 23.

11 *Ibid.*, págs. 41-60.

diferenciadas. Las cualidades deseables y no deseables de las mujeres como madres, hijas y esposas, por ejemplo, estaban inscritas en los textos de los romanos y los griegos, esculpidas, pintadas y tejidas en las paredes medievales y representadas a través de la poesía oral. Instituciones sociales como el matrimonio, la vida familiar, el sistema de clases y las órdenes eclesiásticas representaban distintas ideas históricas acerca de los hombres y las mujeres[12]. Estas instituciones estaban apoyadas por los sistemas económicos, las nociones de propiedad y riqueza, y estaban cada vez más legitimadas en Occidente por las creencias judeo-cristianas. Los cambios económicos de formas de producción feudales a formas capitalistas influyeron en la construcción del concepto de «familia» y en las relaciones entre las mujeres y los hombres en las sociedades occidentales. Las distinciones y jerarquías de género también están íntimamente codificadas en los idiomas occidentales. Es imposible hablar sin usar este lenguaje y, aún más significativamente para los pueblos indígenas, es imposible traducir o interpretar nuestras sociedades al inglés, francés o castellano sin hacer distinciones de género.

El proceso de adjudicar género a las descripciones del Otro ha tenido consecuencias reales para las mujeres indígenas en las maneras en que son descritas, cosificadas y representadas por los europeos del siglo XIX, dejando un legado de marginalización al interior de las sociedades indígenas y al interior de la sociedad colonizadora. En Nueva Zelandia muchos de estos asuntos son la causa de un reclamo de un grupo prominente de mujeres maori ante el Tribunal de Waitangi. Este tribunal se estableció para oir los reclamos de los maori sobre las contravenciones del Tratado de Waitangi[13]. Usando textos históricos, investigaciones y testimonios orales ignorados por la Corona, las mujeres maori que reclaman ante este tribunal han debido establecer y argumentar *rangatiratanga* o su estatus de jefas y soberanas. Para ello, las solicitantes han tenido que probar que las mujeres maori eran tan *rangatira* (jefes) como los hombres maori. A un nivel muy simple, este es un «problema» de traducción.

12 Erler, M. and M. Kowaleski (1988), *Women and Power in the Middle Ages*, University of Georgia Press, Athens.

13 El Tratado de Waitangi fue firmado entre los jefes Maori y la Corona Británica en 1840. El Tribunal de Waitangi fue establecido por el Parlamento bajo la Ley del Tratado de Waitangi de 1975. La Ley estableció el Tribunal con el objetivo de oir reclamos de los maori según los cuales la Corona había contravenido los principios del Tratado de Waitangi. Esta Ley se aplicó a los reclamos recientes. Al Tribunal se le confirió poderes para recomendar acciones a la Corona. La Ley se enmendó en 1985 para extenderse a los reclamos a partir de 1840.

Rangatiratanga se ha interpretado en inglés generalmente como jefatura y soberanía, que en el colonialismo era un «asunto de hombres».

Este reclamo ilustra las complejidades expuestas por Stuart Hall, ya que las ideas y representaciones diferentes y diferenciadas deben «recuperarse» y «enunciarse» a la luz del contexto histórico de este reclamo. Estas complejidades se pueden resumir como: (1) un marco de referencia legal heredado de Inglaterra que incluye perspectivas acerca de lo que constituye evidencia admisible e investigación válida; (2) una orientación «textual» que privilegia el texto escrito (visto como experto y basado en evidencia) por sobre testimonios orales (una concesión en favor de los «ancianos» indígenas); (3) perspectivas acerca de la ciencia, que permiten la selección y presentación eficiente de los «hechos»; (4) «reglas de práctica» como «valores» y «moral», o nociones como «buena fe» y «decir la verdad» que se supone que todos los involucrados en el proceso conocen y han «acordado» respetar, (5) ideas acerca de la subjetividad y la objetividad que ya han determinado la constitución del tribunal y su marco legal «neutro», pero que seguirán definiendo la manera cómo procede el caso; (6) ideas acerca del tiempo y el espacio y visiones relacionadas con la historia, que determinan la duración apropiada de la audiencia, la «forma» del reclamo, y el tamaño del panel; (7) perspectivas acerca de la naturaleza humana, la responsabilidad individual y la culpabilidad; (8) la selección de oradores y expertos, quién habla por quién, cuál conocimiento se presume como el «apropiado» en relación con un conjunto de «hechos» comprobados; y (9) la política del Tratado de Waitangi y su manejo por parte de políticos y otros agentes como los medios de comunicación. Cada grupo de ideas supone sistemas de clasificación y representación epistemológicos, ontológicos, jurídicos, antropológicos y éticos codificados de manera que «se reconozcan» entre sí y operen juntos para crear en conjunto un «campo de fuerza» cultural capaz de filtrar y eliminar discursos opuestos. Entendidas como un sistema, estas ideas determinan las reglas de práctica generalizadas que aseguran la permanencia dominante de los intereses occidentales.

Maneras de conceptualizar al individuo y la sociedad

La investigación en las ciencias sociales se fundamenta en ideas, creencias y teorías acerca del mundo social. Dado que se asume que las personas siempre viven en alguna estructura social (por ejemplo, una unidad familiar, una unidad de caza y recolección, una unidad de pastoreo, y variaciones cada vez más efectivas y sofisticadas de las

unidades anteriores), las formas occidentales de investigación también provienen de ideas culturales acerca del «yo» humano y la relación entre el yo y los grupos a los que él o ella pertenece. Tales ideas exploran a su vez las elaboraciones internas de los individuos y las relaciones entre lo que es un individuo y su comportamiento. Estas ideas sugieren que las relaciones entre grupos de personas son básicamente causales y, por lo tanto, susceptibles de ser observadas y predichas. Algunos relatos antiguos que explicaban el comportamiento de los individuos se basaban en ideas que se remontan a historias de creación que explicaban la presencia de las personas en su medio ambiente, y en comprensiones sobre el comportamiento humano y su conexión con alguna forma de fuerza exterior, como seres espiritualmente poderosos, «dioses» u objetos sagrados. De esta manera, la actividad humana se veía como causada por factores que estaban fuera del control del individuo. Las primeras sociedades europeas no hacían gran distinción entre los seres humanos y el medio ambiente natural. El cambio de estas ideas sobre las relaciones se localiza en la filosofía clásica griega cuando las explicaciones pasaron de ser «naturalistas» a humanistas. Mientras que las explicaciones naturalistas consideraban a la naturaleza y la vida como una misma, las explicaciones humanistas separaban a las personas del mundo a su alrededor y ubicaban a la humanidad en un plano superior (a los animales y las plantas) debido a características como el lenguaje y la razón[14]. Sócrates, Platón y Aristóteles se consideran como los fundadores de esta tradición humanista del conocimiento.

La naturaleza humana, es decir las características esenciales de una persona, es una preocupación transversal en la filosofía occidental a pesar de que «humano» y «naturaleza» también se vean en oposición. La educación, la investigación y otras tradiciones académicas han surgido o se han enmarcado en debates relacionados con la naturaleza humana. La separación entre mente y cuerpo, la investidura de las personas con alma, psiquis y conciencia, la distinción entre sentido y razón, las definiciones de virtud y moralidad humana, son todas construcciones culturales. Las características subyacentes han permanecido a pesar de que estas ideas se transforman a medida que los filósofos han incorporado nuevas comprensiones y descubrimientos. Tomando el pensamiento de Aristóteles y Platón de la filosofía griega, Tomás de Aquino cristianizó la distinción mente-cuerpo. Luego, el filósofo francés Descartes desarrolló

14 Brennan, J. F. (1991), *Racist Culture, The History and Systems of Psychology*, tercera edición, Prentice Hall International, New Jersey.

esa dualidad aún más haciendo distinciones que se relacionarían con las disciplinas requeridas para estudiar el cuerpo (la fisiología) y la mente (la psicología); sus distinciones se conocen hoy en día como el dualismo cartesiano. Hegel razonaba que la ruptura era dialéctica, es decir, que había una interacción contradictoria entre las dos ideas y la forma de debate requerida para desarrollarlas. Se debe recordar, sin embargo, que conceptos como mente o intelecto, alma, razón, virtud y moralidad no son inherentemente «reales» o partes biológicas del cuerpo humano. Mientras que en el pensamiento occidental el funcionamiento de la mente se asocia con el cerebro humano, la mente en sí es sólo un concepto o una idea. En la visión del mundo maori, en cambio, el equivalente más cercano a la idea de «mente» o intelecto se asocia con otras partes del cuerpo; la cabeza se considera *tapu* por otras razones.

Lo que hace que las ideas sean «reales» es el sistema de conocimientos, los procesos de formación cultural y las relaciones de poder en las que se localizan estos conceptos. La idea de cómo se constituye el individuo –y lo que eso implica– para el trabajo de investigadores o profesores, terapistas o trabajadores sociales, economistas o periodistas, está basada en siglos de debate filosófico, en los principios de argumentación y en los sistemas de organización de sociedades enteras. Estas son las ideas que constituyen la realidad, y, a su vez, la realidad no puede constituirse sin ellas. Al enfrentarse con concepciones alternativas de otras sociedades, la realidad occidental pasó por un proceso de reificación en el cual se convirtió en el referente de algo «mejor», que refleja «altos niveles» de pensamiento, menos propensos al dogma, a la brujería y a la inmediatez de personas y sociedades tan «primitivas». Las apelaciones ideológicas a conceptos como la alfabetización, la democracia y el desarrollo de estructuras sociales complejas hacen que esta forma de pensar parezca la verdad universal y el criterio necesario de sociedad civilizada. Aunque las formas de colonización de los siglos XVIII y IX trajeron las creencias cristianas sobre el alma y la moralidad humana a los pueblos indígenas, estos conceptos ya se habían discutido en las tradiciones occidentales antes de la cristiandad. Cuando el cristianismo se organizó como un sistema de poder, estos conceptos básicos se volvieron el centro de un estudio sistemático y de un debate que luego fueron usados para regular todos los aspectos de la vida social y espiritual.

El individuo, como unidad social básica a partir de la cual se generan otras formas de organización y relación social, es otro sistema de ideas que debe ser entendido como parte del archivo cultural de Occidente. De hecho, las filosofías y las religiones de Occidente ubican al individuo

como el componente básico de la sociedad. La transición de formas de producción feudales a capitalistas simplemente dio mayor relevancia al papel del individuo. Los conceptos de desarrollo social se veían como una progresión natural y réplica del desarrollo humano. La relación entre el individuo y el grupo, sin embargo, era un problema teórico más importante para la filosofía. Este problema tendía a presentarse como una dialéctica o tensión entre dos nociones irreconciliables. La dialéctica hegeliana del individuo y la sociedad se convirtió en el modelo más importante para pensar esta relación. Su constructo amo-esclavo ha servido como una forma de análisis que es tanto psicológica como sociológica y sumamente política en el contexto colonial.

Rousseau tiene una influencia particular sobre la manera en la que fueron vistos los pueblos indígenas del Pacífico Sur, por su visión extremadamente romántica e idealizada de la naturaleza humana. A él se le atribuye la idea del «buen salvaje» que presentaba el mundo natural como una noción de inocencia y pureza y el mundo desarrollado como una noción de corrupción y decadencia. Se pensaba que quienes vivían en las condiciones idílicas del Pacífico Sur cerca de la naturaleza poseían cualidades «nobles» de las que el Occidente podía re-aprender y re-descubrir lo que había perdido. Esta visión idealizada fue definitiva en la manera en la que fueron representadas las mujeres del Pacífico Sur, en particular las mujeres de Tahiti y la Polinesia. Sin embargo, esta imagen pronto cayó en desgracia y dio un vuelco total hacia el «salvaje innoble» cuando se encontró que estos humanos idealizados tenían costumbres «bárbaras» y «salvajes» y eran capaces de lo que se veía como actos «despreciables» y de grave injusticia.

Así como en las tradiciones psicológicas el individuo se ha considerado primordial, de modo semejante las tradiciones sociológicas lo consideran como la unidad básica de la sociedad. Por lo tanto, una preocupación central de la sociología se vuelve establecer si la conciencia individual y la realidad dan forma a la estructura social, o si están moldeadas por esta. Durante el siglo IX, esta visión del individuo y la sociedad fue fuertemente influenciada por el darwinismo social. Ello significó, por ejemplo, que una sociedad podía ser vista como una «especie» de persona con rasgos biológicos[15]. Es así como las sociedades «primitivas» se ranqueaban según estos rasgos, se hacían predicciones respecto a su supervivencia y se hacían justificaciones ideológicas acerca de su tratamiento. En sus inicios, la sociología se centró en los sistemas de

15 Goldberg, *Racist Culture*, págs. 62-9.

creencias de estos pueblos «primitivos» y su capacidad de pensar y de desarrollar ideas «simples» acerca de la religión. Este énfasis pretendía mejorar las comprensiones de la sociedad occidental al demostrar cómo las sociedades simples desarrollaron los cimientos de los sistemas de clasificación y formas de pensar. Se creía que estos sistemas demostrarían cómo se desarrollaron fenómenos sociales como el lenguaje. Lo anterior a su vez permitiría que se hicieran distinciones entre categorías fijas –o sea, los cimientos estructurales de la sociedad– y categorías que las personas podían crear, o sea, los aspectos culturales del mundo-vida. También reforzó a través de asociaciones contradictorias o categorías opuestas el grado de superioridad de Occidente.

Maneras de conceptualizar el espacio

Afirmaciones similares a las anteriores se pueden hacer acerca de otros conceptos como el tiempo y el espacio. Estos conceptos son particularmente significativos para algunos idiomas indígenas porque el lenguaje no hace distinción clara o absoluta entre los dos; por ejemplo, la palabra maori para tiempo y espacio es la misma. Otras lenguas indígenas no tienen palabras afines para los dos conceptos de espacio y tiempo, sino que tienen una serie de términos precisos para parte de esas ideas o para relaciones entre esa idea y algo más en el medio ambiente. Hay posiciones en el tiempo y el espacio en las cuales personas y eventos son ubicados, pero no se describen necesariamente como categorías distintas de pensamiento. Las ideas occidentales acerca del tiempo y el espacio están codificadas en el lenguaje, la filosofía y la ciencia. Las nociones filosóficas sobre tiempo y espacio se han preocupado por (1) las relaciones entre las dos ideas; es decir, si el espacio y el tiempo son categorías absolutas o si existen de manera relacional y (2) la medición del tiempo y el espacio[16]. El espacio consiste en líneas que son o paralelas o elípticas. De estas ideas nacieron formas de pensar que se relacionaron con disciplinas como la cartografía y la geografía, la medición y la geometría, el movimiento y la física. Generalmente esas distinciones formaban parte de una visión sobre el mundo que nunca era cuestionada. El lenguaje espacial se usa con frecuencia tanto en discursos cotidianos como en académicos.

16 En el siglo V, Zenón, por ejemplo, propuso una serie de paradojas que se enfocaron en dos ideas, una que sugiere que el espacio y el tiempo son continuos, y una que sugiere que se comprenden partes divisibles. Otros han sostenido desde Zenón que no puede haber el espacio «vacío» porque, si está vacío, simplemente no existe.

Henri Lefebvre sostiene que la noción de espacio ha sido «apropiada por las matemáticas», las cuales han asumido una posición ideológica de dominio sobre lo que significa el espacio[17]. Las matemáticas han construido un lenguaje que trata de definir con exactitud absoluta los parámetros, las dimensiones, las cualidades y las posibilidades del espacio. Este lenguaje del espacio ha influido en la manera en que Occidente piensa el mundo más allá de la Tierra (la cosmología), las formas en que se ve la sociedad (espacio público/privado, espacio de ciudad/campo), las maneras en que se definen los roles de género (público/doméstico, hogar/trabajo) y las maneras en que el mundo social de los pueblos se determina (el mercado, el teatro)[18]. Así se puede definir y medir fácilmente el espacio compartimentado.

Las concepciones del espacio se articulaban en la manera en que las personas disponían sus casas y pueblos, coleccionaban y exhibían objetos significativos, se organizaban para la guerra, diseñaban los campos agrícolas y arreglaban sus jardines, hacían negocios, exhibían arte o presentaban obras de teatro y separaban una actividad humana de otra. Los arreglos espaciales son aspectos importantes de la vida social. Las clasificaciones occidentales del espacio incluyen nociones como espacio arquitectónico, espacio físico, espacio psicológico, espacio teórico, entre otros. La metáfora de Foucault del archivo cultural es una imagen arquitectónica; el archivo no sólo contiene los artefactos de la cultura, sino que es en sí un artefacto y un constructo de la cultura. Para el mundo indígena las concepciones occidentales de espacio, de arreglos y exhibiciones, de la relación entre las personas y el paisaje, de la cultura como objeto de estudio han significado no solamente que su mundo se ha representado de maneras particulares hacia Occidente, sino que su visión del mundo, la tierra y los pueblos han sido radicalmente transformados en la imagen espacial de Occidente. En otras palabras, el espacio indígena ha sido colonizado. La tierra, por ejemplo, se veía como algo a ser domesticado y controlado. El paisaje, o sea la disposición de la naturaleza, podía ser alterado por el «hombre»: los pantanos podían drenarse, los ríos podían desviarse, las áreas costeras podían llenarse, no simplemente para la supervivencia física, sino para explotar mejor el medio ambiente o para hacerlo «más agradable» estéticamente.

17 Lefebvre, H. (1991), *The Production of Space*, Blackwell, USA.

18 Ver, por ejemplo, Williams. R. (1973), *The Country and the City*, Paladin, Londres. Ver también Fanon, Frantz (1967), *The Wretched of the Earth*, Penguin, Londres, pág. 30. Fanon habla de las «zonas» donde viven los nativos y las «zonas» donde viven los colonos. Para él, la frontera entre las dos zonas está clara y no existe la posibilidad de reconciliación.

Darle un nuevo nombre a la tierra era, tal vez, ideológicamente tan poderoso como cambiar la tierra. Los niños indígenas en las escuelas, por ejemplo, aprendían nuevos nombres para los lugares donde ellos y sus padres habían vivido por generaciones; estos eran los nombres que aparecían en los mapas y que se usaban en comunicados oficiales. Esta tierra recientemente bautizada se volvió cada vez más desconectada de las canciones y los cánticos que los pueblos indígenas usaban para trazar sus historias, para invocar elementos espirituales o para llevar a cabo las ceremonias más simples. Aún más significativo, sin embargo, el espacio era expropiado de las culturas indígenas y luego «devuelto como regalo» en forma de reducciones, reservas, pedazos de tierra reservados al pueblo indígena que alguna vez lo poseyó todo.

Otros artefactos e imágenes de las culturas indígenas también fueron clasificados, almacenados y exhibidos en cajas de museos, enmarcados por las cajas de exhibición, así como por las categorías en las que eran agrupados. Algunas imágenes se volvieron parte del comercio de postales y del mercado publicitario o eran objeto de interpretaciones artísticas occidentales de los pueblos indígenas. Otros ejemplos «vivos» y puestos en escena eran las fiestas y conciertos para entretener a los europeos. De esta manera, las culturas indígenas quedaron enmarcadas dentro de un lenguaje y un conjunto de representaciones espaciales[19].

Un ejemplo específico de la colonización de un espacio arquitectónico indígena y de los conceptos espaciales indígenas se encuentra en la historia de *Mataatua*, una casa maori tallada y construida en 1875 como regalo de matrimonio de una tribu a otra. El gobierno de Nueva Zelandia negoció y ganó un acuerdo para enviar la *Mataatua* a la Exposición del Imperio Británico en Sydney en 1879. La casa fue exhibida de acuerdo con el sentido estético y económico de los curadores de la exhibición:

> Al descubrir que costaría por lo menos 700 libras erigirla en la manera común de las casas maori, las paredes fueron volteadas de manera que las tallas se vieran en el exterior, así el costo total, incluyendo la pintura y el techo de esteras chinas, se redujo a 165 libras[20].

19 Ver también Gidley, M, ed. (1994), *Representing Others, White Views of Indigenous Peoples*, University of Exeter Press.

20 Appendices to the Journals of the New Zealand House of Representatives, 1880, H5:2.

La exposición de una «Casa Maori» al revés y forrada con esteras chinas sin duda se vio como una contribución importante de Nueva Zelandia a la exposición de Sydney. Como sostienen sus dueños originales:

> la casa misma ya había sufrido una transformación como resultado de haber sido enviada a la Exposición del Imperio Británico. Una «casa de reunión» usada por personas fue transformada en una curiosidad etnológica para que algunos extraños la miraran de manera equivocada en el lugar equivocado[21].

Aunque sólo habían acordado usarla para ese propósito, el gobierno de Nueva Zelandia se apropió de la casa y la envió a Inglaterra, donde estuvo en exposición en el Museo del Sur de Kensington, almacenada por cuarenta años en el Museo de Victoria y Alberto, presentada de nuevo en la Exposición del Imperio Británico en Wembley en 1924, embarcada de regreso a Nueva Zelandia para una Exposición de los Mares del Sur en Dunedin en 1925 y finalmente «donada» por el gobierno al Museo de Otago. Ngati Awa, los dueños de esta casa, han estado negociando su devolución desde 1983; lograron un acuerdo con el gobierno de Nueva Zelandia después de que el caso se presentó ante el Tribunal de Waitangi; el «dintel de la puerta» de la *Mataatua* fue devuelto como gesto simbólico previo a la entrega de toda la casa en los dos años subsecuentes.

El pensamiento occidental ve con frecuencia el espacio como estático o divorciado del tiempo. Esta visión genera formas de entender el mundo como un «reino de estasis», bien definido, fijo, sin política[22]. Lo anterior es de especial relevancia en relación con el colonialismo, dado que el establecimiento de estaciones militares, misioneras o de comercio; la construcción de caminos, puertos y puentes; la tala de bosques y la minería involucraron procesos de marcar, definir y controlar el espacio. Hay un vocabulario espacial específico del colonialismo que puede resumirse alrededor de tres conceptos: (1) la línea, (2) el centro, y (3) lo externo. La «línea» es importante, porque se usaba para trazar el mapa del territorio, para realizar una inspección de terreno, para establecer fronteras y para marcar los límites del poder colonial. El «centro» es importante porque la orientación hacia el centro era una orientación al sistema de poder. Lo «externo» es importante porque posicionaba el territorio y las personas

---

21 Te Runanga o Ngati Awa (1990), *Nga Karoretanga a Mataatua Whare. The Wanderings of the Carved House, Mataatua*, Ngati Awa Research Report 2, Whakatane, Nueva Zelandia.

22 Massey, D. (1993), «Politics and Space/Time», in *Place and Politics of Identity*, eds. M. Keith, y S. Pile, Routledge, Londres, págs. 141-61.

en relación de oposición respecto del centro colonial; para los indígenas australianos, estar en un «espacio vacío» era «no existir.» La tabla 2.1 resume ese vocabulario en el contexto de Nueva Zelandia.

TABLA 2.1 VOCABULARIO ESPACIAL DEL COLONIALISMO EN AOTEAROA EN EL SIGLO XIX

LA LÍNEA	EL CENTRO	LO EXTERNO
MAPAS	MADRE PATRIA	TERRENO BALDÍO
TABLAS	LONDRES	TERRA NULLIUS
CAMINOS	RESIDENCIA DEL MAGISTRADO	DESHABITADO
FRONTERAS	REDUCTOS, EMPALIZADAS,	DESOCUPADO
ESTACAS	CUARTELES	TERRENO DESCONOCIDO
INSPECCIONES	PRISIÓN	RESERVAS, REDUCCIONES
RECLAMOS	ESTACIÓN DE MISIÓN	MAORI PA
CERCAS	PARLAMENTO	KAINGA
SETOS	ALMACÉN	MARAE
MUROS DE PIEDRA	IGLESIA	CEMENTERIOS
SENDEROS	EUROPA	FONDO
GENEALOGÍAS	PUERTO	DESIERTO, TIERRA ADENTRO
PERÍMETROS	PRIMER PLANO	
	ASTA	

Maneras de conceptualizar el tiempo

El tiempo se asocia con la actividad social; la manera en que otros pueblos organizaban su vida diaria a la vez fascinaba y horrorizaba a los observadores occidentales. Los nexos entre la revolución industrial, la ética protestante, el imperialismo y la ciencia se pueden discutir en términos del tiempo y la organización de la vida social. Los cambios en los modos de producción causados por la revolución industrial, una clase media emergente capaz de generar riqueza y de distinguir entre el tiempo de trabajo, el tiempo libre, la educación, la religión, así como un movimiento evangélico de clase media que unía el trabajo con la salvación, contribuyeron a una potente mezcla cultural. En África, América y el Pacífico, los observadores occidentales se impresionaban por la diferencia en la manera en que los pueblos indígenas usaban el tiempo (o mejor, no lo usaban ni lo organizaban). Las representaciones de la «vida nativa» como carente de hábitos de trabajo, y de los nativos

como perezosos, indolentes, o incapaces de prestar atención por mucho tiempo, son parte de un discurso colonial aún vigente. Se formularon varias explicaciones para tal indolencia; el clima cálido, por ejemplo, parecía un factor. Con frecuencia la simple asociación entre la raza y la indolencia era suficiente para considerar a las personas de piel más oscura como «naturalmente» indolentes.

Un ejemplo de la importancia que tiene el tiempo en la vida social se encuentra en los diarios de Joseph Banks, quien acompañó a Cook en sus primeros viajes al Pacífico Sur. La Sociedad Real, supervisora del Observatorio de Greenwich, que eventualmente determinaría el estándar mundial de la medición de tiempo (Tiempo Medio de Greenwich), fue decisiva en la organización del viaje de Cook a Tahiti en 1769 para observar el tránsito de Venus. En su travesía, Banks llevó un diario detallado que documenta sus observaciones y reflexiones sobre lo que veía. El diario era una organización precisa de su vida a bordo del barco, no sólo un registro diario, sino un registro que incluía informes del clima, listas de las plantas y animales coleccionados, y detalles de las personas con quienes se encontraba. La vida a bordo del *Endeavour* se organizaba de acuerdo con las reglas y regulaciones del Almirantazgo Británico, una adaptación del tiempo británico. No sólo el diario medía el tiempo, sino que la embarcación contaba con instrumentos científicos que también medían el tiempo y el espacio. Como observador, Banks veía el mundo del Pacífico a través de su propio sentido de tiempo; sus observaciones incluían frases como «al amanecer», «por la noche», «a las 8:00 en punto», «cerca del mediodía», «un poco antes del atardecer»[23]. De manera semejante, describió en detalle pormenores como los trajes, los ornamentos, los tatuajes, la disposición y construcción de las casas, la ropa, los jardines, la hechura de redes, las mujeres, la comida, la religión, el idioma, y después de las visitas que él y su acompañante hacían a horas particulares para observar a las personas comer, llevar a cabo sus actividades diarias y dormir –a pesar del detalle de esas observaciones, Banks confesó ser incapaz de tener «una idea completa» de cómo estos pueblos dividían el tiempo.

La conexión entre el tiempo y el «trabajo» se volvió más importante con la llegada de los misioneros y el desarrollo de una colonización más sistemática. La creencia de que «los nativos» no valoraban el trabajo, ni tenían sentido del tiempo era una justificación ideológica para prácticas

23 Beaglehole, J.D. (1962), *The Endeavour Journal of Joseph Banks*, Angus and Robertson, Sydney.

excluyentes que alcanzaron áreas como la educación, el desarrollo de las tierras y el empleo. Los misioneros evangélicos que llegaron al Pacífico creían en una forma de salvación en la que estaban grabadas prácticas y una ética de trabajo provenientes de la baja clase media inglesa o del puritanismo de Nueva Inglaterra. Según aquella ética, costaba trabajo llegar al cielo y, por lo tanto, los «salvajes» debían trabajar más arduamente para calificar y así tener un lugar en la fila. Otras prácticas cotidianas asociadas al trabajo eran el uso de ropa «decente» diseñada para trabajos pesados en los climas fríos, comer «apropiadamente» a horas de comida «apropiadas» (antes y después del trabajo) y reorganizar patrones familiares de manera que permitía a los hombres trabajar en ciertas cosas y a las mujeres apoyarlos.

Las visiones lineales de tiempo y espacio son importantes al examinar las ideas occidentales acerca de la historia. Es acá que la Ilustración representa un punto crucial en el tiempo. Anterior a este período de desarrollo occidental hubo una era considerada como un período de «oscuridad» (la «Edad del Oscurantismo») que «coincidió» con la constitución de un gran poder político en «Oriente». Esta era fue seguida por la Reforma en la Iglesia de Roma. Durante estos períodos, que son «construcciones» sociales de tiempo, la sociedad se llamaba feudal, los sistemas de creencias se basaban en dogmas, los monarcas reinaban por autoridad divina y el alfabetismo estaba confinado a unos pocos. La gente vivía de acuerdo a mitos e historias que escondían la «verdad» o simplemente no eran verdaderas. Estas historias se mantenían vivas en la memoria. La Ilustración también se conoce como la «Edad de la Razón». Durante este período, la historia llegó a definirse como una comprensión del pasado más razonada y científica, ya que se podía registrar sistemáticamente y luego recuperarse con el recurso de los textos escritos. Además, su base era una visión lineal del tiempo íntimamente ligada a la noción de progreso. El progreso se podía «medir» en términos de avances tecnológicos y salvación espiritual; es evolutivo y teleológico y está presente en las ideas liberales y marxistas de la historia.

Las nociones de pasado y presente, de lugar y de relaciones con la tierra se sustentan con diferentes orientaciones del tiempo y el espacio, diferentes posiciones dentro del tiempo y el espacio, y diferentes sistemas de lenguaje para hacer que el tiempo y el espacio sean nociones «reales». Las ideas acerca del progreso se fundamentan en las ideas y orientaciones acerca del tiempo y el espacio. Lo que vale como historia en la sociedad contemporánea es un asunto polémico para muchas comunidades indígenas porque no sólo trata de la historia de la dominación, sino que

es una historia que asume que hubo un «punto en el tiempo» que fue «prehistórico». El punto en el que la sociedad se mueve de «prehistórica» a «histórica» es también el punto en el que la tradición rompe con el modernismo. Según esta perspectiva, el conocimiento tradicional indígena cesó cuando entró en contacto con sociedades «modernas», o sea con Occidente. Lo que ocurrió en este momento de contacto cultural fue el comienzo del final de las sociedades «primitivas». Íntimamente arraigados en estos constructos están los sistemas de clasificación y representación que se prestaban fácilmente a oposiciones binarias, dualismos, y órdenes jerárquicos del mundo.

Las ideas occidentales acerca del individuo y la comunidad, acerca del tiempo y el espacio, del conocimiento y la investigación, del imperialismo y el colonialismo se reúnen en el concepto de distancia. El individuo puede distanciarse o separarse del ambiente físico, de la comunidad. A través de los controles que tiene sobre el tiempo y el espacio el individuo también puede operar distanciado del universo. Tanto el imperialismo como el colonialismo fueron sistemas de gobierno que se extendieron desde el centro hacia lugares lejanos y remotos; así la distancia separaba además a los individuos en el poder de los sujetos a quienes aquellos gobernaban. Todo era tan impersonal, racional y extremadamente efectivo. En la investigación, el concepto de distancia es muy importante, ya que implica neutralidad y objetividad en nombre del investigador. La distancia es medible y por lo tanto ha llegado a representar objetividad; sin embargo, la objetividad no es medible de la misma manera.

La investigación «bajo la mirada imperial» describe un enfoque que supone que las ideas occidentales acerca de los aspectos fundamentales son las únicas ideas posibles de sostener, sin lugar a dudas las únicas ideas racionales, y las únicas ideas que pueden dar sentido al mundo, a la realidad, a la vida social y a los seres humanos. Es un acercamiento hacia los pueblos indígenas que todavía comunica un sentido innato de superioridad y un gran deseo de traer progreso a sus vidas de manera espiritual, intelectual, social y económica. Es investigación que desde la perspectiva indígena «roba» conocimientos de otros y luego los usa para beneficiar a quienes los «robaron». Algunos investigadores indígenas y de grupos comunitarios dirían que este acercamiento es claramente racista. Es investigación que está imbuida con una «actitud» y un «espíritu» que asume que uno es dueño del mundo entero, y que ha establecido sistemas y formas de gobierno que insertan estas actitudes en prácticas institucionales. Estas prácticas determinan lo que vale como investigación legítima y quién vale como investigador legítimo. Antes de suponer que

tal actitud ha desaparecido, vale la pena reflexionar sobre quién haría tal afirmación: ¿los investigadores o los indígenas? Un intento reciente (afortunadamente no exitoso) de patentar a una persona indígena en las tierras altas de Nueva Guinea podría sugerir que hay muchos pueblos indígenas que todavía no tienen protección en cuanto a actividades de investigación se trata[24]. Aunque en este caso particular el intento no tuvo éxito, demostró de nuevo que hay personas que en nombre de la ciencia y del progreso todavía consideran a los pueblos indígenas como especímenes, no como seres humanos.

24 Ver el relato de este intento en *Third World Resurgence*, No. 63, pág. 30.

Capítulo 3
Saberes colonizadores

A través de nuestra historia la gente mira a los maori
con lupa de la misma manera que un científico mira a un insecto.
Los que miran se dan el poder de definir

MERATA MITA[1]

El capítulo anterior empleó la metáfora del archivo para representar el proceso por el cual el Occidente recurrió a una vasta historia de sí mismo y a múltiples tradiciones de conocimiento que incorporan perspectivas culturales de la realidad, del tiempo y del espacio. Este capítulo sostiene que las formas de imperialismo a las que están enfrentados los pueblos indígenas hoy en día provienen de ese período de la historia europea conocido como la Ilustración. La Ilustración aportó el espíritu, el ímpetu, la confianza y las estructuras políticas y económicas que facilitaron la búsqueda de nuevos saberes. El proyecto de la Ilustración se conoce a menudo como la «modernidad», que según algunos parece haber dado inicio a la revolución industrial, la filosofía del liberalismo, el desarrollo disciplinar en las ciencias y el desarrollo de la educación pública. El respaldo del imperialismo a su vez fue esencial para estos desarrollos. Aunque el imperialismo es frecuentemente considerado como un sistema centralizador, el cual se traía todo hacia el centro, también fue un sistema que distribuyó materiales e ideas hacia el exterior. Es útil introducir aquí la noción de Said de «superioridad posicional» porque conceptualiza las maneras en las cuales el conocimiento y la cultura fueron una parte tan íntegra del imperialismo como las materias primas y la fuerza militar. Visto como un recurso más, el conocimiento también «estaba allí» para ser descubierto, extraído, apropiado y distribuido mediante procesos

1 Mita, M. (1989), «Merata Mita On...», en el *New Zealand Listener*, 14 de octubre, pág. 30.

cada vez más organizados y sistemáticos. Estos conocimientos no sólo formaron el campo de estudio al que Said se refiere como «Orientalismo», sino determinaron el desarrollo de otras disciplinas del conocimiento y los «regímenes de la verdad». A través de estas disciplinas el mundo indígena ha sido re-presentado (*re-presented*) al Occidente y también a través de ellas los pueblos indígenas re-buscamos (*re-search*) los fragmentos arrebatados, catalogados, estudiados y almacenados de nuestras sociedades. La intención de este capítulo no es contar la historia del conocimiento occidental, sino bajarla al mundo colonizado, mostrar la relación entre conocimiento, investigación e imperialismo y luego hablar de las maneras en que este conocimiento ha logrado estructurar nuestras propias formas de saber a través del desarrollo de las disciplinas académicas y a través de la educación de las élites coloniales y de los intelectuales indígenas o «nativos». A su vez, los saberes y la ciencia occidentales son «beneficiarios» de la colonización de los pueblos indígenas. El conocimiento adquirido a través de nuestra colonización ha sido usado para colonizarnos en lo que Ngugi wa Thiong'o llama la colonización «de la mente»[2].

Establecer la superioridad posicional del conocimiento occidental

El proyecto de la modernidad marcó el final del feudalismo y de la autoridad absolutista legitimada por un gobierno divino, y anunció el comienzo del Estado moderno. La formación del nuevo Estado debía cumplir con los requisitos de expansión económica basada en los grandes avances en la producción. La revolución industrial cambió e impuso nuevas exigencias en el individuo y en el sistema político. El Estado moderno fue arrebatado del viejo régimen de monarcas absolutos con el engrenaje de teorías políticas y económicas liberales[3]. Como sistema de ideas, el liberalismo se centra en el individuo y su capacidad de razonar, en la sociedad que promueve la autonomía individual y el interés personal, y en el Estado que tiene un mandato racional de ley que regula la esfera pública de la vida, pero que permite a los individuos buscar su propio interés económico. Después que se aceptó que los humanos tenían la capacidad de razonar y de alcanzar este potencial a través de la educación, por medio de una forma sistemática de organizar el conocimiento, entonces se hizo posible el debate racional y «científico» de esas ideas.

2 Ngugi Wa Thiong'o (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Currey, Londres.

3 Jaggar, A. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Harvester Press, Sussex.

Las facetas del proyecto modernista incluyen el desarrollo del pensamiento científico, la exploración y el «descubrimiento» por parte de los europeos de otros mundos, la expansión del comercio, el establecimiento de las colonias y la colonización sistemática de los pueblos indígenas en los siglos XVIII y XIX. El modernismo es más que una re-presentación de los fragmentos del archivo cultural en nuevos contextos. Los «descubrimientos» que llegaron desde el «nuevo» mundo mostraron realidades tan diferentes de las de Europa, que ampliaron y cuestionaron las ideas que el Occidente tenía de sí mismo[4]. La producción del conocimiento, tanto el nuevo como el «viejo» conocimiento transformado, junto con las ideas acerca de la naturaleza del conocimiento y la validez de formas específicas de conocimiento, se volvieron artículos de explotación colonial igual que otros recursos naturales[5]. Es así como los pueblos indígenas se clasificaron junto con la flora y la fauna; los nuevos descubrimientos alimentaron las tipologías jerárquicas de la humanidad y los sistemas de representación; y los grandes poderes europeos trazaron los mapas culturales y reclamaron y se disputaron los territorios. De esta manera, algunos pueblos indígenas fueron clasificados como superiores a otros en base a creencias de que eran «parecidos a humanos», «casi humanos», o «subhumanos». Dicha clasificación con frecuencia dependía de si se creía que los pueblos en cuestión tenían «alma» y se les podía por lo tanto «ofrecer» salvación, o si eran educables y se les podía ofrecer escolaridad. Estos sistemas de organizar, clasificar y almacenar nuevos conocimientos y de teorizar sobre los significados de dichos descubrimientos constituían la investigación. En el contexto colonial, sin embargo, esta investigación también estaba indudablemente relacionada con el poder y la dominación. Los mismos instrumentos y tecnologías de investigación fueron instrumentos de conocimiento para legitimar varias prácticas coloniales.

La línea imaginaria entre el «este» y el «oeste» trazada en 1493 por una Bula Papal provocó la división política del mundo y la lucha entre naciones occidentales por establecer lo que Said ha llamado una «superioridad posicional flexible» sobre el mundo conocido y el que estaba por conocerse[6]. Los poderes europeos lucharon por esta superioridad posicional a distintos

4 Hall, S. (1992), «The West and the Rest: Discourse and Power», capítulo 6 de *Foundations of Modernity*, eds. S. Hall y B. Gielben, Polity Press and Open University, Cambridge, págs. 276-320.

5 Coonatlike, S. (1982), «Colonies: Scientific Expansion (and Contraction)» en *Review*, Vol. 5, No. 3, Winter, págs. 431-36.

6 Said, E. (1978), *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, pág. 7.

niveles. En Berlín, en 1934, se trazaron de nuevo fronteras imaginarias cuando los poderes europeos se sentaron a la mesa para repartirse África y otras partes de «sus» imperios. Hoy en día se siguen redefiniendo las fronteras. El imperialismo y el colonialismo son las formaciones específicas a través de las cuales el Occidente ha llegado a «ver», a «nombrar» y a «conocer» a las comunidades indígenas. El archivo cultural con sus sistemas de representación, sus códigos para descifrar los sistemas de clasificación y los fragmentados artefactos de conocimiento permitieron a los viajeros y observadores entender lo que veían y representar a Occidente su conocimiento recién adquirido a través de su autoría y la autoridad de sus interpretaciones.

Mientras que a nivel económico el colonialismo –con su máxima expresión en la esclavitud– habilitó nuevos materiales para la explotación y nuevos mercados de comercio, a nivel cultural las ideas, las imágenes y experiencias acerca del Otro ayudaron a determinar y delinear las diferencias esenciales entre Europa y el resto. Las nociones acerca del Otro que ya existían en la imaginación europea fueron redactadas dentro del marco de referencia de las filosofías de la Ilustración, la Revolución Industrial y los «descubrimientos» científicos de los siglos XVIII y XIX. Al reflexionar sobre los fundamentos científicos de la investigación occidental, rara vez se menciona la contribución indígena. Reconocer sus contribuciones hubiera sido, de acuerdo a las reglas del juego de la investigación, tan legítimo como reconocer la contribución de una variedad de planta, un fragmento de cerámica o «una cabeza de nativo preservada». Además, de acuerdo con Bazin, «los europeos no podían concebir que otros hubieran podido hacer cosas antes o mejor que ellos»[7]. Los objetos de investigación no tienen voz y no contribuyen a la investigación o a la ciencia. De hecho, la lógica del argumento sostiene que es simplemente imposible, incluso ridículo, sugerir que el objeto de investigación pueda contribuir en algo. Un objeto no tiene ni fuerza vital, ni humanidad, ni espíritu propio, por lo tanto «eso» no puede contribuir de manera activa. Esta perspectiva no es deliberadamente insensible; simplemente las reglas no permitían que una idea así se concibiera en este escenario. Por lo tanto, las formas de conocimiento, los sistemas de clasificación, las tecnologías y los códigos de la vida social de los indígenas de Asia, de América, del Pacífico y de África se empezaron a registrar con algún detalle en el siglo XVII; sin embargo la ciencia occidental los introdujo como «nuevos descubrimientos»[8].

7 Bazin, M. (1993), «Our sciences, Their Science», en *Race and Class*, Vol. 34, No. 2, págs. 35-6.

8 Goonatilke, «Colonies».

Estos descubrimientos fueron hechos mercancía como propiedad perteneciente al archivo cultural y al cuerpo de conocimientos de Occidente[9].

Los siglos XVIII y XIX también constituyeron una era de «recolección» altamente competitiva. Muchos pueblos indígenas podrían referirse a este proceso como «robo» en lugar de «recolección», pues incluía la acumulación de territorios, de nuevas especies de flora y fauna, de recursos minerales y de culturas. James Clifford, por ejemplo, se refiere a la etnografía como una ciencia que fue

> [una] forma de coleccionar cultura... (que) destaca las formas en que las diversas experiencias y hechos eran seleccionados, recogidos, distanciados de sus contextos temporales originales y dados valor perdurable en una nueva disposición. Recolectar –por lo menos en Occidente, donde el tiempo se piensa de manera lineal e irreversible– implica un rescate de fenómenos del deterioro o la pérdida histórica inevitable[10].

La idea de que los coleccionistas estaban realmente rescatando artefactos del deterioro y la destrucción y de los pueblos indígenas mismos, legitimó prácticas que incluían el comercio y el robo flagrante. Claramente, en términos de comercio los pueblos indígenas eran con frecuencia partícipes activos, entregando, en algunos casos, artículos «mandados a hacer». Se sabe que los diferentes intereses y rivalidades de los grupos indígenas fueron también incluidos en las actividades comerciales de los europeos. Así, los mosquetes podían ser canjeados y luego usados para capturar a los enemigos tradicionales o para ayudar en la esclavización de otro grupo que había sido un rival tradicional. La propiedad indígena está todavía almacenada en las llamadas «colecciones» que a su vez están almacenadas en museos o en galerías privadas, y el arte y los artefactos están con frecuencia agrupados y clasificados con el nombre de su «coleccionista». Estas colecciones se han vuelto el centro de los intentos de los pueblos indígenas por reclamar restos ancestrales y otros artículos culturales (conocidos en Occidente como «artefactos») pertenecientes a sus pueblos.

---

9 Adas, M. (1989), *Machines as the Measure of Man. Science, Technology and Ideologies of Western Dominance*, Cornell University Press, Ithaca.

10 Clifford, J. (1988), *The Predicament of Culture, Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge, pág. 231. También sobre el tema de la colección, ver Ames, M. (1986), *Museums, The Public and Anthropology*, University of Columbia Press, Londres.

Es importante recordar, sin embargo, que el colonialismo no se trataba solamente de coleccionar. También se trataba de re-organizar, re-presentar y re-distribuir. Un buen ejemplo son las especies de plantas tomadas por Joseph Banks para los Reales Jardines Botánicos de Kew *(Royal Botanic Gardens of Kew)* donde podían ser «cultivadas, estudiadas, y llevadas a las estaciones coloniales; era un centro de transferencia de plantas a nivel científico y de generación y publicación de conocimiento acerca de estas»[11]. El Imperio Británico se convirtió en un laboratorio global para la investigación y el desarrollo. Nuevas especies de plantas y animales fueron introducidas en las colonias para facilitar su desarrollo y para «fortalecer» a las especies nativas. Es importante recordar este punto porque contrasta con la visión, conocida como explicación difusionista, de que el conocimiento, los pueblos, la fauna y la flora se distribuyeron por sí solos alrededor del mundo. Esta colonización botánica ya había tenido éxito en otros lugares; por ejemplo el maíz, la batata, y el tabaco de las Américas habían sido ampliamente distribuidos. En el centro de esta red de recolección y distribución estaba el «país de origen» imperial. Las colonias eran satélites periféricos que lograban acceso a estos nuevos conocimientos y tecnologías a través del «recurso de los escritos de los autores que estaban en el centro»[12]. Un efecto de este sistema de redistribución fue la interferencia causada por las nuevas especies en las ecologías de sus nuevos ambientes y la eventual extinción de varias especies de pájaros y animales[13]. En el caso de Nueva Zelandia, Cherryl Smith sostiene que, ecológicamente, el mundo indígena fue colonizado por malas yerbas[14].

Otras consecuencias significativas del imperialismo ecológico –por parte de humanos, como también por plantas y animales– son las enfermedades bacteriales y virales que devastaron a las poblaciones indígenas. Según los relatos de muchos pueblos indígenas, esta devastación o genocidio fue usada deliberadamente como arma de guerra. En Canadá se cuentan historias, por ejemplo, de mantas que habían sido usadas por víctimas de viruela que fueron llevadas a comunidades de pueblos originarios mientras los soldados y los colonos acampaban, a la espera de que murieran esas

11 Brockway, L. H. (1979), *Science and Colonial Expansion. The Role of the British Royal Botanical Gardens*, Academic Press, Nueva York, pág. 187.

12 Goonatilke, «Colonies», pág. 432.

13 Crosby, A. W. (1986), «Biotic Change in Nineteenth Century New Zealand», en *Review*, Vol. 9, No. 3, Winter, págs. 325-37.

14 Smith, C. W. (1994), «Kimihia te Matauranga, Colonization and Iwi Development», MA thesis, University of Auckland, pág. 23.

personas. Varias ideologías legitimaron el impacto occidental en la salud y el bienestar indígena; por ejemplo, ideas raciales ya existentes fueron firmemente legitimadas al final del siglo XIX por las ideas «científicas» del darwinismo social. El concepto de «supervivencia del más apto», usado para explicar la evolución de las especies en el mundo natural, se aplicó de manera entusiasta al mundo humano. Una creencia poderosa que se hizo común fue que los pueblos indígenas eran inherentemente débiles y, por lo tanto, en algún momento se extinguirían. Hubo debates acerca de cómo se podía prevenir este suceso a través de, por ejemplo, el mestizaje y la asimilación cultural, y si esto, de hecho, era «deseable». Las decisiones sobre estos temas volvían al punto de partida o dependían de consideraciones previas de si el grupo indígena en cuestión tenía alma, si podía ser salvado y si podía ser redimido culturalmente. Académicos católicos como Bartolomé de las Casas sostuvieron debates decisivos sobre estos asuntos durante el siglo XVI. En el siglo XIX en Nueva Zelandia algunos de los debates ahondaron sobre las supuestas tasas de fecundidad de las mujeres indígenas y las mejores posibilidades de supervivencia racial si el mestizaje ocurriera. Se presentaron opiniones científicas muy serias para explicar la desaparición de las poblaciones indígenas. Estas incluían la esterilidad causada por el «libertinaje» de las mujeres, la dieta basada en vegetales, el infanticidio y el aborto; otras causas se atribuyeron a un sentimiento de «desesperanza» y falta de espíritu resultado del contacto con la «civilización»[15].

Por otro lado, también hubo políticas estatales (federales, provinciales y locales) de «abandono benigno» que implicaban mínima intervención (como la «estrategia de la manta infectada» ya mencionada) mientras las personas sufrían y morían. Hubo políticas más proactivas basadas en ideas como el «Destino Manifiesto» que autorizaba la apropiación de tierras indígenas por cualquier medio[16]. Ward Churchill y otros escritores indígenas clasifican estas acciones como parte del legado del genocidio colombino[17]. Con respecto a las enfermedades (y el malestar) que se dice que el Occidente introdujo a los pueblos indígenas, la cuestión más relevante siempre ha sido si el impacto de las enfermedades es una consecuencia inevitable del contacto con el Occidente. La importancia del

15 Pool, D. L. (1977), *The Maori Population of New Zealand 1769-1971*, Auckland University Press and Oxford University Press, Auckland, págs. 75-105.

16 Churchill, W. (1994), *Indians Are Us? Culture and Genocide in Native North America*, Common Courage Press, Maine.

17 *Ibid.*, págs. 28-42.

dilema generado por esta cuestión es abordada en un capítulo posterior que trata sobre la búsqueda mundial que se está llevando a cabo entre las poblaciones indígenas por soluciones genéticas a las enfermedades occidentales. El activista aborigen Bobbi Sykes tiene una «prueba de fuego» para el impacto occidental en la salud indígena que se resume en dos listas: una es la lista de enfermedades introducidas por los europeos a los pueblos aborígenes, y la otra es la lista de enfermedades introducidas por los aborígenes a los europeos. No hay nada en la segunda lista. Ese espacio vacío cuenta una historia poderosa[18].

La globalización del conocimiento y de la cultura occidental reafirman constantemente la imagen que el Occidente tiene de sí mismo como el centro del conocimiento legítimo, como árbitro de lo que cuenta como conocimiento y como fuente del conocimiento «civilizado». Esta forma de conocimiento global se conoce como conocimiento «universal», disponible para todos y que no «pertenece» realmente a nadie, es decir, hasta que los académicos no occidentales la reclaman. Cuando se hacen reclamos sobre ese conocimiento, se revisa la historia (de nuevo) de manera que se asegure de que la historia de la civilización permanezca como la historia de Occidente. Para este propósito, el mundo mediterráneo, cuna de la cultura árabe, y las tierras al este de Constantinopla han sido convenientemente apropiados como parte de la historia y del conocimiento occidentales[19]. A través del imperialismo, sin embargo, estas culturas, pueblos y naciones fueron reposicionados como «orientales» o «foráneos» para así legitimar la imposición del gobierno colonial. Para los pueblos indígenas de otras partes la lección real es que no tenemos reclamo alguno sobre la civilización. Es algo que ha sido introducido desde el Occidente y por el Occidente a los pueblos indígenas para nuestro beneficio y por lo que debemos estar debidamente agradecidos.

Los nexos entre las formas culturales de saber, los descubrimientos científicos, los impulsos económicos y el poder imperial le permitieron al Occidente afirmar ideológicamente que poseía una civilización superior. La «idea» de Occidente se volvió una realidad cuando esta fue re-presentada a las naciones indígenas a través del colonialismo. Hacia el siglo XIX, el colonialismo significaba no sólo la imposición de la autoridad occidental sobre las tierras, las formas de producción y las leyes y los gobiernos indígenas, sino la imposición de la autoridad occidental sobre todos los

18 Sykes, R. B. (1989), *Black Majority*, Hudson Hawthorn, Victoria, pág. 185.

19 Bernal, M. (1991), *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vintage, Londres.

aspectos de los saberes, las lenguas y las culturas indígenas. Esta autoridad incorporó lo que Said denomina alianzas entre ideologías, «clichés», creencias y comprensiones generales sobre el Oriente y las aproximaciones de la «ciencia» y de las teorías filosóficas[20].

La educación colonial fue, para muchos pueblos indígenas, el agente más importante para imponer esta superioridad posicional sobre el conocimiento, la lengua y la cultura. La educación colonial existía de dos maneras: la escolaridad misionera o religiosa (generalmente de internado) seguida más tarde por la escolaridad pública o secular. En las diferentes comunidades se oyen hoy en día numerosas versiones que dan fe del papel fundamental que jugaron la escuela en la asimilación de los pueblos colonizados, y las formas sistemáticas, frecuentemente brutales, de negar las lenguas, los saberes y las culturas indígenas. No todos los grupos indígenas, sin embargo, pudieron asistir a la escuela dado que ya algunos habían sido definidos como «ineducables» o simplemente problemáticos y delincuentes. Es más, en muchos casos la lengua indígena se usaba como medio de instrucción, mientras que deliberadamente se bloqueaba el acceso a la lengua colonizadora. Esta política fue diseñada para negar oportunidades de participación como ciudadanos.

La educación colonial fue también un mecanismo para crear nuevas élites indígenas, pero no fue el único. Aquellas jerarquías tradicionales al interior de la sociedad indígena que fueron convertidas a la ideología colonial también formaron parte del grupo de élite. La escolaridad ayudó a identificar a estudiantes talentosos que eran luego preparados con mucho cuidado para la educación más avanzada. Muchos de estos estudiantes fueron enviados a internados, mientras que otros fueron al centro metropolitano en Europa para sus estudios universitarios. En estos contextos, y a través de su aprendizaje, los estudiantes adquirieron los gustos y probaron algunos de los beneficios y privilegios de vivir en la cultura metropolitana. Su estatus de élite se logró a través de su alineación con los intereses culturales y económicos del grupo colonizador en lugar de su identificación con los intereses de su propia sociedad.

Los sistemas de conocimiento escolares, sin embargo, eran conformados por un sistema de conocimiento aún más integral que incluía universidades, sociedades académicas y perspectivas s imperiales de la cultura. El centro legitimaba las jerarquías de conocimiento y las teorías que se habían desarrollado rápidamente para dar cuenta de los descubrimientos del nuevo mundo. Los colegios simplemente reproducían las versiones locales de ese

20 Said, E. *Orientalism*, págs. 205-6.

conocimiento para consumo poco crítico. A pesar de que las universidades coloniales se veían a sí mismas como parte de la comunidad internacional y herederas de un legado de conocimiento occidental, también hacían parte de los procesos históricos del imperialismo. Después de todo, fueron establecidas como parte esencial del proceso colonizador, como bastión de civilización y como señal de que la colonia y sus colonos habían «madurado». Los intentos para «indigenizar» las instituciones académicas coloniales y/o las disciplinas individuales a su interior han sido asediados por luchas mayores sobre lo que cuenta como conocimiento, como lengua, como literatura, como currículo y como el papel de los intelectuales, así como sobre la función primordial del concepto de libertad académica[21].

Colonizar las disciplinas

Los conocimientos académicos están organizados alrededor de la noción de disciplinas y los campos de conocimiento, los cuales están profundamente unidos y comparten bases genealógicas que se remontan a varias filosofías clásicas y a la Ilustración. La mayoría de las disciplinas «tradicionales» están basadas en las perspectivas del mundo cultural que son o antagonistas de otros sistemas de creencias o carentes de metodología para tratar con otros sistemas de conocimiento. El sustento de todo lo que se enseña en las universidades es la creencia en el concepto de ciencia como el método universal abarcador para cualquier intento de entender el mundo. Algunas de estas disciplinas, sin embargo, están más directamente implicadas en el colonialismo porque o han derivado sus métodos y comprensiones del mundo colonizado, o han probado sus ideas en las colonias. La manera en la cual los colonizados eran gobernados, por ejemplo, fue determinada por experiencias previas en otras colonias y por las teorías imperantes acerca de la raza, el género, el clima y otros factores generados por los métodos «científicos». Los sistemas de clasificación fueron desarrollados específicamente para lidiar con la cantidad de conocimiento nuevo generado por los descubrimientos del «nuevo mundo». Las nuevas colonias eran los laboratorios de la ciencia occidental. Las teorías generadas de la exploración y la explotación de las colonias y de los pueblos que tenían propiedad previa en esas tierras constituían la total apropiación del Otro.

21 Ver los siguientes ejemplos de estos debates en relación con temas indígenas, Ngugi wa Thiong'o (1986), *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*, James Currey, Londres; and Haunani Kay Trask (1993), *From a Native Daughter*, Common Courage Press, Maine.

Robert Young sostiene que Hegel articula una estructura filosófica de la apropiación del Otro como una forma de conocimiento que se parece asombrosamente al proyecto del imperialismo del siglo XIX; la construcción de conocimientos que operan a través de formas de expropiación e incorporación del Otro se asemeja a nivel conceptual a la absorción geográfica y económica del mundo no europeo de parte de Occidente[22].

David Goldberg afirma que las nociones del Otro están profundamente arraigadas en la filosofía clásica pero que se volvieron racializadas en el contexto del liberalismo y las ideas sobre las personas y las sociedades que se desarrollaron como disciplinas a través del liberalismo[23]. En una discusión interesante sobre los discursos que emplean la palabra «civilización», John Laffey sugiere que la palabra «civilización» comenzó a usarse en las lenguas anglo-francesas en la segunda parte del siglo XVIII, permitiendo que se trazara una distinción entre los que se veían como civilizados y aquellos que ellos consideraban «salvajes» tanto en casa como en el extranjero[24]. Según Laffey, la palabra «civilizado» como estándar de juicio se definió más con la ayuda de Freud y se volvió más especializada según las maneras en las cuales las distintas disciplinas la usaron. Uno de estos usos era el comparativo, el cual permitió contrastes entre niños y salvajes o niños y mujeres, por ejemplo. Esta forma de pensar se elaboró aún más en las justificaciones psicológicas de las distinciones entre los civilizados y los no-civilizados. La influencia de Freud en la manera en que se desarrollaron las disciplinas en relación con el colonialismo la exploró aún más Marianna Torgovnick, quien estudia la conexión entre Freud y la antropología en su análisis del libro de Malinowski *La vida sexual de los salvajes*[25]. De acuerdo con Torgovnick,

> la explicación de Freud de la psiquis humana en términos de su sexualidad fortaleció sus logros e influyó en la estructura de muchos interrogantes etnográficos en esta etapa del desarrollo de la disciplina, inclusive cuando esos interrogantes sugerían (como lo hicieron con frecuencia) modificaciones de los paradigmas freudianos, como el complejo de Edipo[26].

---

22 Young, R. (1990), *White Mythologies. Writing, History and the West*, Routledge, Londres, pág. 3.

23 Goldberg, D. T. (1993), *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Blackwell, Oxford.

24 Laffey, J. F. (1993), *Civilization and its Discontented*. Black Rose Books, Nueva York.

25 Torgovnick, M. (1990), *Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives*. University of Chicago Press, Chicago.

26 *Ibid.*, pág. 7.

Otros intelectuales claves conocidos como filósofos de la verdad no son tan inocentes según Henry Louis Gates Jr., quien menciona a Kant, Bacon, Hume, Jefferson y Hegel como los «grandes intelectuales racialistas» que han sido decisivos en definir el papel de la literatura y su relación con la humanidad; y al respecto, Gates sostiene que «la señal destacada de la humanidad de la persona negra... sería el dominio de la esencia misma de la civilización occidental, la misma base de la compleja ficción sobre la que la cultura occidental blanca se ha construido...»[27].

De todas las disciplinas, la antropología es la más claramente asociada con el estudio del Otro y con la definición de primitivismo[28]. Como sostiene Adam Kuper, «los antropólogos tomaron esta sociedad primitiva como su tema favorito, pero en la práctica la sociedad primitiva resultó ser su misma sociedad (como ellos la entendían) vista en un espejo distorsionador»[29]. La «mirada» etnográfica de la antropología ha recogido, clasificado y representado otras culturas a tal punto que los antropólogos son los académicos popularmente percibidos por el mundo indígena como epítome de todo lo malo en la academia. Haunani Kay Trask acusa a los antropólogos de ser «coleccionistas y usuarios» que «explotan la hospitalidad y generosidad de los nativos»[30]. Trinh T. Minh-ha hace referencias similares a la antropología y a los antropólogos, incluyendo a aquellos cuyas intenciones son ahora entrenar antropólogos del Tercer Mundo. «Obsoleta» dice ella, «luego revitalizada, la misión de civilizar a los salvajes se vuelve un imperativo de igualar»[31]. Al escribir la historia de la geografía, Livingstone se refiere a esta disciplina como la «ciencia del imperialismo por excelencia»[32] Sus comentarios se refieren a los estudios geográficos en asuntos tales como el de trazar mapas de diferencias raciales, las relaciones establecidas entre el clima y las habilidades mentales, el uso de cartógrafos en las colonias francesas como agentes de inteligencia militar y el desarrollo de sociedades de aclimatización[33]. Como se sugirió en la introducción, la historia también

27 Gates, H. L. (1994), «Authority (White) Power and the (Black) Critic: It's All Greek to Me», en *Culture/Power/History*, eds. N. Dirks, G. Eley y S. B. Ortner, Princeton University Press, New Jersey.

28 Stocking, G. Jr. (1987), *Victorian Anthropology*, The Free Press, Londres.

29 Kuper, A. (1988). *The Invention of Primitive Society*, Routledge, Londres, pág. 5.

30 Trask, H. K. (1993), *From a Native Daughter*, Common Courage Press, Maine.

31 Minh-ha, Trinh T. (1989), *Woman, Native, Other*, Indiana University Press, Bloomington, pág. 59.

32 Livingstone, D. (1992), *The Geographical Tradition*, Blackwell, Oxford.

33 *Ibid.*, pág. 216.

está implicada en la construcción de discursos maestros totalizantes que controlan al Otro. La historia de las colonias, desde la perspectiva de los colonizadores, ha logrado negar otras perspectivas de lo que ocurrió, como también la importancia que puedan tener para los colonizados los «hechos» históricos. «Si la historia está escrita por el vencedor», sostiene Janet Abu-Lughod, «entonces casi por definición, debe "deformar" la historia de los otros»[34]. Donna Awatere afirma que «el proceso de registro de lo que sucedió favorece automáticamente a los ocupantes blancos porque ganaron. De esta manera todo un pasado es "creado" y luego dado como la autoridad de la verdad»[35]. Estos comentarios han tenido eco en cualquier sitio donde los pueblos indígenas han podido «contestar» al mundo académico.

Las disciplinas están a la vez conectadas entre sí, particularmente en sus bases filosóficas compartidas, y por otro lado están separadas por el mantenimiento de lo que se conoce como «fronteras disciplinarias». Basil Bernstein ha demostrado cómo funciona este proceso en su artículo sobre la «clasificación y los parámetros del conocimiento»[36]. El aislamiento permite a las disciplinas desarrollarse independientemente. Sus historias se mantienen separadas y «puras». Los conceptos de «libertad académica», la «búsqueda de la verdad» y la «democracia» sustentan la noción de independencia y son enérgicamente defendidas por los intelectuales. El aislamiento protege a la disciplina del «exterior», permitiendo a las comunidades de académicos distanciarse de los demás y, en formas más extremas, librarse de la responsabilidad de lo que ocurre en otras ramas de su disciplina, en la academia y en el mundo.

En el contexto de la investigación y a un nivel muy pragmático los investigadores de diferentes proyectos y diferentes equipos de investigación pueden entrar y salir de la misma comunidad (de la misma manera en que muchos servicios sociales del gobierno entran y salen de las casas de familia), mostrándose «como un grupo» poco responsable por el impacto general de sus actividades. En otros niveles las críticas a investigadores individuales y a sus proyectos se desvían con el argumento

34 Abu-Lughod, J. (1989), «On the Remaking of History: How to Reinvent the Past», en *Remaking History*, Dia Art Foundation, Bay Press, Seattle, pág. 118.

35 Awatere, D. (1983), «Awatere on Intellectuals: Academic Fragmentation or Visionary Unity», artículo en *Craccum*, Auckland University Students' Association, 3 May, Auckland, págs. 6-7.

36 Bernstein, B. (1971), «On the Classification and Framing of Knowledge» en *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, ed. M. F. D. Young, Collier Macmillan, Londres, págs. 47-69.

de que esos investigadores son diferentes de los otros de maneras clara y significativamente «científicas». Cómo se supone que las comunidades indígenas deban resolver esto es un misterio. Existen organizaciones formales de disciplinas, de investigadores y de comunidades académicas, muchas de las cuales tienen reglamentos éticos. Estas organizaciones están basadas en la idea de que los académicos dan su consentimiento para participar en ellas como profesionales y como seres humanos éticos. No todos los que investigan en comunidades indígenas pertenecen o se guían por esa autodisciplina académica.

Disciplinar a los colonizados

El concepto de disciplina es aún más interesante cuando pensamos en él no solamente como una manera de organizar los sistemas de conocimiento, sino también como una manera de organizar a las personas o los cuerpos. Foucault ha sostenido que la disciplina en el siglo XVIII se convirtió en «fórmulas de dominación» que funcionaban en colegios, hospitales y organizaciones militares[37]. Las técnicas del detalle se desarrollaron para mantener la disciplina sobre el cuerpo. La colonización del Otro a través de la disciplina tiene distintos significados, y se desarrollaron distintas maneras de usar el conocimiento para disciplinar a los colonizados. Las formas más obvias de disciplinar fueron la exclusión, la marginalización y la negación particularmente de los saberes indígenas. En este contexto, la negación de sus saberes ocurrió en relación con las concepciones indígenas acerca de la tierra, concretamente a través de la imposición forzada del título individual, concretamente a través de la expropiación de tierra por «actos de rebelión», o por medio de la redefinición de la tierra como «tierra baldía», «tierra desocupada» o «desierto», para luego expropiarla. Foucault sugiere que una forma por la que se impartió disciplina fue a través del cercado o encerramiento. Este es el otro lado de la exclusión en que las fronteras son encierros: las tierras de reserva o reducciones son encierros, los colegios son internados. Sin embargo, para encerrar también se excluye, se deja algo afuera. Igualmente, la disciplina también está distribuida, los individuos separados y el espacio compartimentado. Así se permitía la supervisión eficiente y, a la vez, las distinciones entre individuos. Esta forma de disciplina funcionó a nivel curricular, por ejemplo, como mecanismo para seleccionar a los niños y las niñas «nativos» para trabajos domésticos y manuales. También

37 Foucault, M. (1977), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan, Penguin, Londres, pág. 137.

funcionó a nivel de la evaluación con pruebas normativas diseñadas alrededor del lenguaje y el capital cultural de las clases medias blancas.

El recuerdo más profundo de disciplina, sin embargo, es la brutalidad pura administrada a generaciones de comunidades indígenas. A los padres aborígenes en Australia se les arrancaron sus hijos a la fuerza para enviarlos fuera de su alcance y ponerlos luego en «adopción»[38]. Niños nativos en Canadá fueron enviados a internados a edades tempranas con el fin de destruir sistemáticamente sus lenguas y los recuerdos de su hogar. Hay un creciente número de testimonios de Naciones Originarias de Canadá que hablan de años de abuso, abandono y trato despiadado impuestos a los niños por sus profesores y el personal de los colegios, dirigidos por varias denominaciones religiosas[39]. Estas formas de disciplina eran apoyadas por políticas y legislación paternalistas y racistas; eran aceptadas por las comunidades blancas como condiciones necesarias que debían ser cumplidas si los pueblos indígenas querían volverse ciudadanos (de sus propias tierras). Estas formas de disciplina afectaron a las personas de manera física, emocional, lingüística y cultural. Fueron diseñadas para destruir hasta el último vestigio de formas alternativas de saber y vivir, para arrasar identidades y recuerdos colectivos y para imponer un nuevo orden. Según algunos teóricos de estudios culturales, aún después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el período postcolonial estaba comenzando, muchos pueblos indígenas alrededor del mundo todavía no eran reconocidos como humanos, ni qué decir como ciudadanos. El efecto de tal disciplina fue silenciar (para siempre en algunos casos) o suprimir las formas de saber y las lenguas de conocimiento de muchos pueblos indígenas. Reclamar una voz en este contexto también incluye reclamar, reconectar y reorganizar esas formas de saber que se encuentran sumergidas, escondidas, sepultadas o ahuyentadas a la clandestinidad.

38 Esta práctica se conoce como la política de los «niños robados». Recientemente, en 1997, se completó un informe oficial del gobierno australiano sobre este asunto, titulado «Una investigación nacional de la separación de los niños aborígenes de las Islas del Estrecho de Torres de sus familias».

39 Una comisión de gobierno dedicada a la investigación de abusos que sucedieron en el sistema de escuelas residenciales para los niños indígenas fue completada recientemente por el gobierno canadiense. Para más información sobre esta historia, ver Furness, E. (1995), *Victims of Benevolence: The Dark Legacy of the Williams Lake Residential School*, Arsenal Pulp Press, Vancouver; Haig-Brown, C. (1988), *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School*, Tillacum Library, Vancouver, en L. Taine, ed. (1993), *Residential Schools: the Stolen Years*, University of Saskatchewan Press, Saskatoon.

El colonialismo y los intelectuales «nativos»

Aquellos grupos involucrados en movimientos nacionalistas ven como problemática la posición de los intelectuales «nativos» entrenados en Occidente dentro de sus propias sociedades. Mucha de la discusión acerca de los intelectuales en la vida social y cultural y su participación en las luchas anticoloniales está fuertemente influenciada por el pensamiento revolucionario marxista, está enmarcada en el lenguaje del discurso contestatario y se escribió durante el período de la posguerra, cuando comenzaron las luchas por la independencia[40]. Escritores de la liberación como Frantz Fanon incluyen bajo la rúbrica de «intelectuales» a artistas, escritores, poetas, profesores, empleados, funcionarios, la pequeña burguesía y otros profesionales dedicados a producir «cultura». La importancia de esos intelectuales para los movimientos nacionalistas reside en las capacidades de reclamar, rehabilitar y articular las culturas indígenas y su liderazgo implícito sobre el «pueblo» como voces que pueden legitimar una nueva conciencia nacionalista.

Al mismo tiempo, sin embargo, estos mismos productores y legitimadores de cultura son el grupo alineado más cercanamente con los colonizadores en términos de sus intereses de clase, sus valores y sus formas de pensar. Se replanteó esta perspectiva en 1984, cuando Donna Awatere escribió que «[los maori coloniales] se destacan porque han tenido éxito como blancos en alguna parte de la cultura blanca bien sea económicamente, o a través de las artes, el deporte, la religión, las universidades o las profesiones»[41]. Existía la preocupación de que los intelectuales nativos se hubieran distanciado de sus propios valores culturales al punto de avergonzarse o ser hostiles hacia todo lo que esos valores representan. En su introducción al *Retorno a mi tierra nativa (Return to my Native Land)* de Cesaire, Maziki Kunene escribió que «esos [estudiantes] que regresaban odiaban y se avergonzaban de sus padres analfabetos o poco alfabetos que hablaban en un *patois* poco elegante»[42]. En Nueva Zelandia los pocos maori que fueron entrenados en universidades a finales del siglo XIX se ven generalmente de manera

40 Las ideas de Gramsci sobre el intelectual han tenido una gran influencia, como las de otros pensadores marxistas. También las ideas existencialistas de Jean Paul Sartre, que escribió la introducción al libro de Fanon, *The Wretched of the Earth*. Una crítica de estas influencias sobre Fanon, en particular, puede encontrarse en Young, *White Mythologies*.

41 Awatere, D. (1984), *Maori Sovereignty*, Droadsheet, Auckland, pág. 83.

42 Cesaire, A. (1969), *Return to My Native Land*, trad. de John Berger y Ana Bostock, intro de Mazisi Kunene, Penguin Books, Harmondsworth, pág. 24.

positiva como individuos que conservaban el amor por su cultura y su lengua y que estaban comprometidos en el contexto de los tiempos con la supervivencia del pueblo indígena. Lo que es problemático es que este grupo de hombres haya sido consagrado por la población dominante no indígena como individuos que representan el liderazgo «real». Han sido idealizados como los «salvadores del pueblo» y su ejemplo permanece como la «medida» del liderazgo real.

Como lo ha expuesto Fanon, el problema de crear y legitimar una cultura nacional «representa un campo de batalla especial»[43] y los intelectuales son importantes en esta batalla por distintas razones. Al reconocer a los intelectuales entrenados y enculturados en Occidente, Fanon identifica tres niveles de progresión de estos en el viaje de «regreso sobre la frontera»[44]. Primero, está la fase de probar que los intelectuales fueron asimilados por la cultura del poder ocupador. Segundo, surge un período de inquietud y la necesidad de que los intelectuales recuerden quiénes son realmente; un tiempo para recordar el pasado. En la tercera fase, los intelectuales tratan de despertar al pueblo y de realinearse con ellos, y producir una literatura nacional y revolucionaria[45]. En esta fase el «escritor nativo [sic] adopta progresivamente el hábito de dirigirse a su propia gente»[46].

Fanon escribía acerca de Argelia y la estructura del colonialismo francés en África dado que tuvo su formación profesional en Francia como psiquiatra y fue influenciado por las filosofías europeas. Uno de los problemas que surgen al intentar conectar el colonialismo en Nueva Zelandia con sus formaciones en otras partes, es que Nueva Zelandia, como Canadá y Australia, ya estaba privilegiada como dominio blanco dentro del Imperio Británico y la Commonwealth con las poblaciones indígenas como minorías. Mientras que geográficamente estaban alejados de Europa, estaban económica y culturalmente más cerca de Gran Bretaña. Dentro de estos países los pueblos indígenas eran minorías absolutas, ya que los colonos que vinieron llegaron como inmigrantes permanentes. Para los pueblos indígenas en estos lugares estas circunstancias crearon una experiencia distinta del colonialismo y diferentes posibilidades de descolonización. También significa que los intelectuales indígenas han surgido de diferentes sistemas coloniales e indígenas. En las islas del Pacífico, por ejemplo, a pesar de que los académicos vienen de las culturas

---

43 Fanon, F. (1990), *The Wretched of the Earth*, Penguin, Londres, pág. 193.

44 *Ibid.*, pág. 178-9.

45 *Ibid.*, pág. 179.

46 *Ibid.*, pág. 193. En inglés la frase de Fanon se refiere al escritor y «su» (*his*) people; la autora reconoce esta perspectiva masculina y se distancia de ella con corchetes [his].

mayoritarias y de naciones insulares independientes, también han sido incorporados a un nivel regional en las culturas metropolitanas de Australia y Nueva Zelandia[47]. Hau'ofa sostiene que las «clases dirigentes del Pacífico Sur son cada vez más homogéneas culturalmente, hablan la misma lengua –inglés–, comparten las mismas ideologías y los mismos estilos de vida material...»[48].

Actualmente el papel del intelectual «nativo» ha sido reformulado no en relación con discursos nacionalistas o liberacionistas, sino en relación con el intelectual «postcolonial». Muchos intelectuales que se ubican como «postcoloniales» se mueven a través de las fronteras de lo indígena y lo metropolitano, la institución y la comunidad, la política y la academia. Su lugar en la academia es todavía altamente problemático. Gayarti Spivak, que escribe como intelectual postcolonial asiática/india trabajando en Estados Unidos, sostiene que los intelectuales del Tercer Mundo se tienen que ubicar estratégicamente como intelectuales dentro de la academia, dentro del Tercer Mundo o el mundo indígena, y dentro del mundo occidental en el que muchos de ellos trabajan en realidad. Según ella, para los intelectuales del Tercer Mundo el problema sigue siendo el mismo: cómo hacer para ser tomados en serio.

> Para mí, la pregunta «¿Quién debe hablar?» es menos importante que «¿Quién va a escuchar?». Yo hablo por mí misma como persona del Tercer Mundo, es una posición importante para la movilización política de hoy en día. Pero la exigencia verdadera es que cuando hablo desde esa posición deben oírme seriamente; no con esa especie de imperialismo benévolo...[49]

Spivak reconoce que la tarea de cambiar la academia es difícil: «Yo diría que si a uno le toca poner manos a la obra para hacer tambalear la estructura, se puede ver qué tanto más consolidada está la oposición»[50]

El papel de los intelectuales, profesores, artistas y escritores en relación con las comunidades indígenas es todavía problemático y la retórica de la

---

47 Hau'ofa, Ed. (1987) «The New South Pacific Society: Integration and Independence», en *Class and Culture in the South Pacific*, eds A. Hooper, S. Britton, R. Crocombe, J. Huntsman y C. Macpherson, Centre for Pacific Studies, University of Auckland, Institute for Pacific Studies, University of the South Pacific, págs. 1-15.

48 *Ibid.*, pág. 3.

49 Spivak, G. (1990), «Questions of Multiculturalism», en *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. S. Harasayam, Routledge, Nueva York, págs. 59-60.

50 Spivak, G. (1990), «Criticism, Feminism and the Institution», in *The Post-Colonial Critic*, pág. 6.

liberación todavía forma parte de los discursos indígenas. Las comunidades indígenas siguen viendo la educación en el sentido occidental moderno como básica para su desarrollo y autodeterminación. Muchas de las mismas comunidades indígenas que por un lado critican a los indígenas que han sido educados en las universidades, por otro lado luchan y ahorran para enviar a sus hijos a la universidad. Hay una ambivalencia muy real en las comunidades indígenas hacia el papel de la educación occidental y aquellos que han sido educados en las universidades. Se refleja en muchos contextos en las luchas por el liderazgo, la representación y la voz entre quienes se perciben como «tradicionales» y aquellos vistos como «los radicales» o simplemente portadores de credenciales occidentales. En Australia, el término «*flash blacks*» incluye a aquellos que son bien educados como también a aquellos que tienen trabajos prestigiosos. En la década del ochenta en Nueva Zelandia se libró una lucha sobre el valor de la educación occidental a través de un proceso de reprivilegiar a los «ancianos» siguiendo un proceso de reificación al entronizarlos como los poseedores de todo el conocimiento tradicional, a la vez que se desprestigiaba a los más jóvenes –frecuentemente los miembros mejor educados (en un sentido occidental) de una *iwi* (tribu)–. Los académicos maori que trabajan lejos de sus territorios tribales pueden ser fácilmente criticados porque viven lejos de casa y se perciben, por lo tanto, como distantes de su pueblo. Al mismo tiempo son atraídos a la vida tribal cuando hay una crisis o hay necesidades adicionales de conocimientos y habilidades especializados. Al final, sin embargo, de maneras muy fundamentales, ellos todavía son miembros de una *iwi* con relaciones estrechas con sus familias y otros lazos con la comunidad.

El Otro «auténtico, esencialista y profundamente espiritual»

En una reciente conferencia internacional en Nueva Zelandia en la que se discutieron temas relacionados con los intelectuales indígenas y los derechos de propiedad cultural, se informó e invitó a periodistas locales a entrevistar a algunos de los delegados. Una reportera pensó que sería una buena idea tener una foto del grupo, sugiriendo que sería un elemento colorido para destacar en el periódico. Cuando ella y el fotógrafo llegaron al *marae* (centro cultural) local se desilusionaron tanto por la muestra heterogénea de ropa deportiva, jeans y otras prendas «modernas» que decidieron no sacar la fotografía. «Ah, claro, se me olvidó venir como nativo», bromeó uno de los delegados. «Me confiscaron mis plumas en el aeropuerto cuando llegué». «Supongo

que mis ojos son demasiado azules». «¿Se suponía que debíamos venir desnudos?». Como hemos visto, la noción de «auténtico» es altamente polémica cuando se aplica a los pueblos indígenas. Las «autoridades» y los expertos externos son frecuentemente invitados a verificar, comentar y juzgar la validez de afirmaciones indígenas sobre creencias culturales, valores, saberes y recuentos históricos. Tales temas son con frecuencia debatidos vigorosamente por el «público» (una categoría que generalmente significa el grupo dominante), enmarcados en un eterno paradigma de pensamiento del «siglo XIX» sobre la raza y la diferencia racial. Cuestiones sobre quién es «un verdadero indígena», lo que vale como «un verdadero líder indígena», quién representa «verdaderos valores culturales» y los criterios usados para evaluar las características de autenticidad son frecuentes temas de conversación y debate político. Estos debates están diseñados para fragmentar y marginar a aquellos que hablan o apoyan los temas indígenas. Frecuentemente tienen también el efecto de silenciar y hacer invisible la presencia de otros grupos dentro de la sociedad indígena como las mujeres, el indígena urbano sin estatus y aquellos cuya ascendencia o «proporción de sangre» es «demasiado blanca»[51]. En Tasmania, donde los expertos ya habían determinado que los aborígenes habían sido «extinguidos», las voces de los que todavía hablan como aborígenes tasmanos se interpretan como una invención política de un pueblo que ya no existe y que por lo tanto no tienen ya derecho a reclamo alguno.

Teóricos feministas postestructuralistas y psicoanalistas recientes han argumentado en oposición a las afirmaciones de generaciones anteriores de feministas, las que sostenían que las mujeres como grupo eran diferentes porque su esencia como mujeres era fundamental e innegablemente diferente, y que por lo tanto su «hermandad» sería un lugar de encuentro natural para todas las mujeres. Pedagógicamente, el esencialismo fue atacado por su suposición de que por esta esencia era necesario ser mujer y experimentar la vida como mujer antes de poder analizar o entender la opresión de la mujer. Las mujeres del Tercer Mundo y las mujeres de color también atacaron esta suposición porque negaba el impacto de imperialismos, racismos e historias locales sobre las mujeres que eran diferentes a las mujeres blancas

51 «Blood quantum» se refiere a la «cantidad» de sangre nativa que uno tiene y se ha usado en lugares como Hawai para determinar elegibilidad para tener acceso a las tierras y a la identidad hawaianas. Se basa en creencias raciales que cuanto más se casaron los pueblos indígenas con gente no indígena, tanto más se asimilaron y su sangre se iba «aguando». Por otro lado, si no se casaron con otros, quedaron «puros».

que vivían en naciones del Primer Mundo. El concepto de lo auténtico, relacionado con el esencialismo, también fue deconstruido pero más desde perspectivas psicoanalíticas, porque se asumía que al quitar las opresiones y las consecuencias psicológicas de la opresión podríamos encontrar un «ser» «puro» y auténtico. Uno de los problemas principales con la manera en la que se definen las palabras es que estos debates son con frecuencia sostenidos por académicos en el contexto de un discurso intelectual específico y luego son apropiados por los medios y la prensa popular para servir una flagrante agenda racista e ideológica[52]. Como lo describe Trinh T. Minh-ha al analizar a los antropólogos en particular: «Una vez más hablaron *ellos*. *Ellos* deciden quién está "libre de racismo o es anticolonial", y piensan seriamente que pueden formular criterios por nosotros...»[53].

En el mundo colonizado, sin embargo, estos términos no se usan necesariamente de la misma manera en que los usan los académicos del Primer Mundo. El término «auténtico», por ejemplo, era un término contestatario usado de por lo menos dos maneras diferentes. Primero, se usó como una forma de articular lo que significaba ser deshumanizado por la colonización; en segundo lugar se usó para reorganizar «conciencias nacionales» en las luchas por la descolonización. La creencia en un ser auténtico está enmarcada dentro del humanismo pero ha sido politizada por el mundo colonizado de maneras que invocan significados simultáneos: sin duda, evoca un pasado idealizado de cuando no había colonizados, a nuestra fortaleza de sobrevivir hasta ahora, a nuestra lengua como un lazo ininterrumpido con nuestras historias, a la propiedad de las tierras, a nuestras habilidades de crear y controlar nuestra propia vida y muerte, a un sentido de equilibrio entre nosotros y el medio ambiente, a nuestro propio modo de ser como pueblo. Aunque puedan parecer sobreidealizadas, estas afirmaciones simbólicas son importantes estratégicamente en las luchas políticas. Además, aplicar un «ser» psicológico/occidental –una noción altamente individualizada– a la conciencia colectiva –centrada en muchas sociedades colonizadas–,

52 Hay debates semejantes sobre las palabras como «invención» cuando los antropólogos hablan de la «invención» de la cultura; los medios entonces pueden acusar a los pueblos indígenas de haber inventado cultura para servir a sus propios intereses *a expensas del grupo dominante*. Esto ocurrió en Nueva Zelandia sobre un artículo escrito por A. Hanson (1991), «The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic», en *American Anthropologist*, págs. 890-902. Uno de los periódicos más importantes se refirió al artículo con el siguiente título: «US EXPERT SAYS MAORI CULTURE INVENTED», *Dominion*, sábado 24 de febrero.

53 Minh-ha, Trinh T., *Woman, Native, Other*, pág. 59.

no es una traducción directa del individuo al grupo, aunque esta es con frecuencia la única manera en que los occidentales pueden entender lo que constituye un grupo. El propósito de comentar sobre este concepto es que lo que vale como «auténtico» se usa en el Occidente como criterio para determinar quién es realmente indígena, quién vale la pena salvar, quién es todavía inocente y libre de la contaminación occidental. Hay una tendencia poderosa en la investigación de retornar con este argumento al «esencialismo» biológico relacionado con la raza, porque la idea de cultura es mucho más difícil de controlar. En el fondo de tal concepción de autenticidad hay una creencia de que las culturas indígenas no pueden cambiar, no pueden recrearse a sí mismas y todavía seguir reclamando ser indígenas. Tampoco pueden ser complicadas, diversas internamente o contradictorias, pues ese es un privilegio exclusivamente de Occidente.

El concepto de esencialismo se discute de distintas maneras dentro del mundo indígena. Se acepta como término relacionado con el humanismo y por lo tanto se ve de la misma manera que la idea de autenticidad. En este uso de la palabra, reclamar características esenciales es ante todo estratégico, porque se trata de reclamar derechos humanos y derechos indígenas. Por otro lado, la esencia de una persona también se discute en relación con conceptos indígenas de espiritualidad. Según estas ideas, la esencia de una persona tiene una genealogía que se remonta a un ancestro de la tierra, generalmente llamado la Madre Tierra. Un ser humano no se encuentra solo, sino que comparte con seres animados y –en el sentido occidental– seres «inanimados» una relación basada en la «esencia» de la vida. El significado del lugar, de la tierra, del paisaje, de otras cosas en el universo en definir la esencia misma de los pueblos permite una interpretación diferente del término esencialismo según lo usan los pueblos indígenas.

Los argumentos de diferentes pueblos indígenas basados en relaciones espirituales con el universo, con su paisaje y con piedras, rocas, insectos, y otras cosas visibles e invisibles han sido difíciles de asimilar y aceptar por los sistemas de conocimiento occidentales. Estos argumentos dan una indicación parcial de las distintas cosmovisiones y formas alternativas de saber y de ser que todavía perduran en el mundo indígena. Los conceptos de espiritualidad que el cristianismo intentó destruir, luego apropiarse, luego reclamar, son sitios primordiales de resistencia para los pueblos indígenas. Los valores, las actitudes, los conceptos y el lenguaje arraigados en las creencias sobre la espiritualidad representan en muchos casos el contraste más claro y la mayor marca

de diferencia entre los pueblos indígenas y el Occidente. Es una de las pocas cosas nuestras que el Occidente no puede ni descifrar, ni comprender, ni controlar... todavía.

Capítulo 4
Aventuras de investigación en tierras indígenas

Como se mencionó anteriormente, los relatos de viajeros y otras formas anecdóticas de representar a los pueblos indígenas han contribuido a las impresiones generales y el corpus de ideas en que se ha fundado el conocimiento occidental así como a las construcciones occidentales del Otro. Se han presentado teorías recientes sobre la importancia del viaje y de la ubicación, ya que estos dan forma al entendimiento occidental del Otro y crean más conciencia crítica sobre la naturaleza de la teoría misma[1]. Al describir las representaciones negras sobre la mirada blanca [whiteness[2]], bell hooks escribe sobre estos viajes como actos de terror que se han convertido en parte de nuestra memoria[3]. Mientras que la teoría de viajeros se enfoca en la ubicación de aquellos que viajan, aquí la atención está dirigida hacia las personas cuyos cuerpos, territorios, creencias y valores han sido *recorridos*. Un género especial de relatos de viajeros se relaciona con las «aventuras» por las que pasaron en el nuevo mundo, en el territorio indio o en Maorilandia o en algún otro territorio denominado de forma similar. Estas aventuras fueron re-contadas con algo de entusiasmo; relataban historias de supervivencia bajo condiciones adversas y documentaban las narraciones de testigos de ceremonias, rituales o eventos nunca-antes–vistos-por-europeos, fabulosos, horribles, secretos. Desde una perspectiva indígena, todos los primeros occidentales que llegaron eran viajeros que venían más bien con una misión (científica, religiosa o empresarial) que motivados por una sensación de aventura, y

1 Por ejemplo, Clifford, J. and Gregory, D. (1994), *Geographical Imaginations*, Blackwell, Cambridge.

2 Nota de la traductora: «Whiteness» o la mirada blanca es un término crítico introducido en inglés para referirse a una cosmovisión que asume como la norma una perspectiva eurocéntrica blanca y que convierte a todo el resto del mundo en Otro.

3 hooks, b. (1992), *Black Looks, Race and Representation*, Boston, South End Press, págs. 165-78.

muchos de ellos decidieron quedarse. La sensación de aventura y el espíritu incluido en las historias de ciencia y las biografías de científicos son un buen ejemplo de lo maravillosos y emocionantes que se percibían en el Occidente los descubrimientos del «nuevo conocimiento científico» del nuevo mundo. Los misioneros y los comerciantes también transmitían esa sensación de aventura en sus relatos. Para los misioneros, había un inmenso campo de almas perdidas y caídas por explotar que necesitaban ser rescatadas. La ferocidad, la aversión y la «infamia» de los nativos desafiaba –el vocabulario mismo. Para los comerciantes, las oportunidades eran igualmente formidables ya que su campo de operaciones cubría inmensos continentes y océanos.

Aunque los relatos de los viajeros eran siempre etnocéntricos y patriarcales, aun así son interesantes debido a los detalles y a ratos perspicaces (y en ocasiones reflexivos) comentarios de algunos escritores sobre los eventos que estaban registrando. En algunos de los relatos se expresaba una conciencia sobre la «necesidad» de registrar lo observado con el interés de ampliar el conocimiento y sobre la necesidad de anotar todo antes de que ocurrieran muchos cambios a las personas observadas. También había representaciones artísticas de los indígenas que llamaban mucho la atención del público europeo. Muchos viajeros, inclusive mujeres, eran aristócratas y tenían los recursos para viajar; además disponían de tiempo para dar conferencias después de su regreso a casa[4]. Varias sociedades científicas y círculos de caballeros se mostraban entusiastas en discutir y debatir las hazañas de tales personas. Las versiones más románticas de los viajeros alimentaban la imaginación del público con historias de coraje y galantería. Un ejemplo es la historia de Pocahontas.

Este capítulo comenta algunas de las maneras en que los sistemas más informales para recopilar información sobre las sociedades indígenas se constituyeron e institucionalizaron más formalmente dentro del contexto colonial de Nueva Zelandia. Una de las razones por las cuales es importante entender este proceso es porque mientras más formales se volvieran estos sistemas, más fidedignos e influyentes eran. Lo que pudo haber comenzado como opiniones o explicaciones estrafalarias y mal informadas sobre la vida indígena y sus costumbres, ingresó rápidamente al idioma y se convirtió en maneras de representar y relacionarse con los pueblos indígenas. En el caso de los misioneros religiosos, las opiniones expresadas estaban

4 Stocking se refiere a algunos viajeros como «viajeros caballerosos» que tuvieron una «inclinación científica». Stocking, G. Jr. (1987), *Victorian Anthropology*, The Free Press, pág. 92.

diseñadas tanto para justificar el futuro apoyo financiero de su base como para justificar cualquier motivación ideológica. Mientras más terrible y mala fuese la gente, más fuerte era el imperativo de llevar a cabo la obra de Dios. Muchas de estas opiniones de los primeros viajeros ahora se toman como hechos y se han arraigado en el idioma y en las actitudes de personas no indígenas para con los pueblos indígenas. Estas ideas siguen enmarcando los discursos sobre asuntos indígenas de esa sociedad en particular y ayudan a explicar el uso muy específico del lenguaje, inclusive términos de abuso, la clase de asuntos que son seleccionados para debatir, y hasta los tipos de resistencia que los indígenas están organizando.

Es a través de la organización de las personas interesadas en sociedades eruditas y en la institucionalización de sus ideas y actitudes que se han determinado las direcciones y prioridades de la investigación de los pueblos indígenas. En este proceso, hay que reconocer lo complejo que es el papel de los funcionarios del Estado, los misioneros, los comerciantes y los viajeros, todos ellos bien intencionados, quienes se familiarizaron con las costumbres e idiomas indígenas e hicieron amigos importantes. A menudo eran identificados como «amigos» de los nativos para ser usados, injuriados, a veces honrados por sus propias sociedades y por la sociedad indígena que los recibía. Con frecuencia establecían relaciones con mujeres indígenas, tenían hijos, se les regalaban tierras y cosas de valor. Otros se convirtieron en eruditos más serios que se esforzaron por anotar los detalles de lo que ellos veían como una cultura moribunda. Muchos también se reinventaron a sí mismos, por así decirlo: comenzaron sus aventuras tal vez como comerciantes y las terminaron como importantes y respetados «orientalistas». Otros construyeron sus carreras como soldados gubernamentales resueltos a matar poblaciones de indígenas resistentes para luego convertirse en profesores o topógrafos, magistrados o políticos elegidos por los colonos.

Vinieron, vieron, nombraron, reclamaron

En el contexto del Pacífico, la investigación llevada a cabo por los europeos sobre los indígenas maori comenzó de forma sistemática desde el primer viaje de Cook. Antes de eso los encuentros (no muy felices) con los maori y los comentarios de Abel Tasman se habían infiltrado en la conciencia general de los europeos como relatos de viajeros[5]. Los maori eran representados

5 Salmond, A. (1971), *Two Worlds, First Meetings Between Maori and Europeans 1642-1772*, Viking, Auckland.

como salvajes, y de acuerdo con Salmond, sus descripciones «les daban a los maori una reputación de sanguinarios en Europa»[6]. También se acredita a Tasman el ser el hombre que «descubrió» y «nombró» a Nueva Zelandia. A pesar de que Salmond sostiene que «no se puede aprender mucho sobre la vida maori de este viaje»[7], Tasman y su tripulación sin embargo marcaron el comienzo de las observaciones registradas sobre los maori, las cuales desde entonces han llevado a algunos maori a afirmar que nosotros «somos el pueblo más investigado del mundo»[8]. Otros pueblos indígenas han realizado afirmaciones similares basadas en los indicios de sus encuentros anotados aún más atrás.

Los viajes de Cook a Nueva Zelandia son más importantes para los maori debido a que la conexión con la ciencia y la investigación fue mucho más explícita. Su primer viaje fue financiado parcialmente por la Sociedad Real (*Royal Society*) para que se pudiera observar el tránsito de Venus en Tahiti. El viaje también incluía lugares del sur ya conocidos, como Nueva Zelandia y Australia. Joseph Banks, considerado como un importante botánico, navegó con Cook llevando su propio pequeño séquito de ocho personas. Sus comentarios sobre la flora y su afición a coleccionar plantas y pájaros también incluían comentarios sobre los maori y el potencial de Nueva Zelandia como colonia. El diario de Banks incluye una cantidad de temas que eran de gran interés en aquel entonces y estaba lleno de comparaciones con otros lugares ya conocidos por los británicos. La facilidad con que se hacían esas comparaciones reforzaba el ojo imperial con el cual Banks veía la tierra y todo lo que hacía parte de ella. Mientras que en un nivel esta habilidad se podía llamar conocimiento, era el conocimiento imperial el que medía todo lo nuevo comparándolo con lo que Banks ya conocía. Observaba la calidad de los recursos naturales y comentaba sobre la «inmensa cantidad de bosques, los cuales aún estaban cubiertos de vegetación, pero que prometían grandes rendimientos a las personas que se tomaran el trabajo de despejarlos»[9]. Observó el «lugar más apropiado que hemos visto para establecer una colonia» al lado de lo que él llamó el río Támesis. «El río

6 *Ibid.*, pág. 82.

7 *Ibid.*, pág. 84.

8 Así lo afirma Syd Jackson en un artículo de la revista *Metro*, 1987, Vol. 7, No. 73, págs. 190-1, pero la afirmación ha existido desde mucho antes. He oído la misma afirmación en Australia entre los aborígenes, en Nueva Zelandia por una mujer Sami, en los Estados Unidos y en Canadá entre los indios y los pueblos originarios.

9 Beaglehole, J.C. (1962), *The Endeavour Journal of Joseph Banks 1768-1771*, Angus and Robertson, Sydney, pág. 3.

Támesis proporcionaría abundante pescado, y la tierra brindaría amplios rendimientos de cualquier vegetal europeo que se cultive allí»[10]. Después de describir el paisaje, los insectos y las mariposas, los animales del mar, los pájaros, los vegetales, las plantas y las frutas cultivadas, Banks describió a la gente –los hombres y después las mujeres– de la misma mirada distante. Hacía comentarios sobre su apariencia y temperamento, aun haciendo comparaciones con los otros «isleños» (Isleños del Mar del Sur) que habían conocido con anterioridad. Más adelante describe su ropa, casas, comida, tecnología, armas, ceremonias de la muerte, religión e idioma. Comentó sobre lo que le gustaba y lo que le disgustaba e hizo suposiciones en el esfuerzo de explicar lo que él consideraba «curioso». En resumen, el trabajo de Banks constituyó una pre-etnografía de esas secciones de la sociedad maori con las que se encontró.

A diferencia de Tasman, quien visitó solamente la costa, Cook circunnavegó Nueva Zelandia y procedió a renombrar el país entero a su parecer. Este renombramiento fue, por un lado completamente arbitrario, en respuesta a las fortunas y a las desgracias de los que estaban a bordo del barco y las impresiones que obtuvieron de la tierra que observaban a lo lejos desde el mar. Por otro lado, otros nombres traían recuerdos de la geografía y la gente británica. Estos nombres y los monumentos asociados con ellos fueron inscritos en mapas y tablas, por lo cual ingresaron en el archivo de Occidente como botín del descubrimiento. El renombramiento del mundo nunca ha cesado. Después de que se firmó el Tratado de Waitangi en 1840, el asentamiento de los colonos británicos se redobló y los pueblos, calles y regiones fueron renombrados en honor a otros lugares del Imperio Británico. Algunas ciudades tomaron nombres que hacían referencia a las batallas de Gran Bretaña en otras partes de su imperio, como en India, o a los héroes británicos que protagonizaron las conquistas de otras naciones. Paulo Freire ha comparado el hecho de nombrar al mundo con el de reclamarlo y así establecer que dichas maneras de ver el mundo son las legítimas[11].

Si en los primeros encuentros con los europeos los indígenas fueron observados como objetos de investigación, ¿qué significó ese acto para los maori? Salmond afirma que estas observaciones, o lo que ella denomina como «encuentros interpretativos», ocurrieron por ambas partes, con los maori ejerciendo un nivel importante de agencia sobre

10 Ibid., pág. 4.

11 Freire, P. (1987), *Literacy: Reading the Word and the World*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

cómo veían a estos primeros europeos y dedicándose a su propia agenda[12]. La narrativa dominante ha sido aquella que se ha establecido a partir de los relatos europeos, mientras que las interpretaciones maori permanecieron como historias orales. La dificultad al tratar de obtener las reacciones específicas a la «investigación» es que, en gran parte, los pueblos maori involucrados no «sabían», en el mismo sentido que ahora esperaríamos que supieran, que ellos estaban siendo investigados. La investigación no se podía desconectar de las otras actividades europeas. «Los investigadores» también eran misioneros, botánicos aficionados, topógrafos, funcionarios gubernamentales, comerciántes; de hecho, cualquier europeo que podía escribir o dibujar. De hecho, muchos europeos lograron combinar varias ocupaciones en una sola vida. Por ejemplo, Colenso comenzó su vida en Nueva Zelandia como tipógrafo, se ordenó como pastor y luego se le otorgaron medallas como botánico. Entre su ordenación y los honores como botánico tuvo un hijo con una mujer maori, estando casado con otra mujer; fue expulsado del sacerdocio y luego fue reincorporado como pastor[13].

Durante las «Guerras de las Tierras» que tuvieron lugar en Nueva Zelandia durante la década de 1860 los múltiples papeles de los colonizadores se volvieron mucho más problemáticos para algunas tribus, ya que los militares que lideraban las campañas en contra de los maori luego se convirtieron en magistrados residentes o comisionados de tierras que presidían sobre la enajenación forzosa de las tierras maori, o como intérpretes en juicios o negociaciones de tierras, o un poco más adelante en sus vidas, como fuentes «confiables» y respetables sobre las creencias y las costumbres maori[14]. Su autoridad como expertos en temas maori estaba investida de toda la estructura del colonialismo para que, mientras se dedicaban a operaciones coloniales con los maori, también llevaran a cabo investigaciones sobre la vida maori que luego fueron publicadas bajo sus nombres. Por medio de sus publicaciones llegaron a ser vistos por el mundo exterior como cultos, informados y relativamente «objetivos».

---

12 Salmond, *Two Worlds*, pág. 12.

13 Rowse, A. L. (1989), *The Controversial Colensos*, Dyllansow Truran Cornish Publishing, Cornwall.

14 El capitán Gilbert Mair y el mayor William Mair son dos ejemplos de esto. Ambos hermanos tuvieron activa participación en las «Guerras de las Tierras». William batalló en campañas contra la tribu Ngati Awa, y luego sirvió de intérprete en los juicios realizados contra sus hombres. Gilbert fue intérprete y luego ascendido a capitán durante la campaña contra el líder religioso y guerrillero Te Kooti. Gilbert Mair llegó a tener gran influencia en asuntos relacionados con las tierras maori.

Sus «informantes» fueron relegados a la oscuridad, a la vez que sus actividades coloniales se consideraron normales y su etnocentrismo crónico fue visto como un síntoma de los tiempos.

De cierta manera, todos los europeos que escribían acerca de sus viajes, el tiempo que residieron y sus experiencias con los indígenas contribuyeron al gran encuentro investigativo que ocurrió entre el mundo colonizador y los mundos indígenas. Por ejemplo, hubo varios libros publicados durante el siglo XIX que relatan las historias de vida durante la colonia en Nueva Zelandia, además del contacto con los maori a través de los ojos de los colonizadores británicos. Esas «aventuras» idealizaron algunos aspectos de la vida en la colonia y, obviamente, así como las autobiografías, situaron a los autores en el centro de los eventos. Al mismo tiempo, la experiencia real de los escritores y sus encuentros con «salvajes de verdad» continuamente alimentaron la imaginación de la gente «en casa». Basándose en esas historias, junto con la venta agresiva de las compañías colonizadoras, nuevos inmigrantes se embarcaron en busca de sus propias aventuras hacia las colonias, armados con toda la información errónea recientemente adquirida sobre la disponibilidad de tierras, tierras indígenas, y la oportunidad de hacer nuevas vidas.

Esos observadores de pueblos indígenas cuyo interés era de una naturaleza más «científica» podían considerarse mucho más peligrosos, ya que tenían teorías que probar, evidencia y datos que reunir y un lenguaje específico con el cual ellos podían clasificar y describir el mundo indígena. Así por ejemplo, se medían y se pesaban los cráneos para probar que las mentes «primitivas» eran más pequeñas que las europeas[15]. Así se inventó la «ciencia» de la craneometría[16]. Se cuentan otras historias sobre el «descubrimiento» de cavernas para entierros y la inspección de «artefactos» preciosos que habían sido dejados con los muertos, el desmonte de casas talladas y su posterior envío por barco a Inglaterra, la venta y exportación a museos de cabezas disecadas y encogidas. Este lado del encuentro investigativo, con los incentivos que a veces acompañaban el intercambio de «artefactos», ha dejado un resentimiento duradero entre los indígenas, que ahora están intentando recobrar las piezas y los restos de sus ancestros.

15 Thompson, A. S. (1859), *The Story of New Zealand, Past and Present-Savage and Civilized*. John Murray, Londres, pág. 81.

16 Gould, Stephen jay (1991), *The mismeasure of Man*, Penguin Books, Londres.

Algunos científicos aficionados desarrollaron una pasión por su trabajo, el cual se extendió a estudios más sistemáticos de indígenas. En Nueva Zelandia, George Grey, Percy Smith y Elsdon Best –entre otros coleccionistas y apreciadores del conocimiento maori– representan la clase, cada vez más sistemática, de encuentros de investigación que ocurrieron entre los maori y los europeos en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX. Estos encuentros continúan siendo influyentes, ya que también involucran una actitud hacia los indígenas, una compleja mezcla de explotación colonial y promoción de dependencia. Sentían una profunda empatía hacia los maori como un ideal y a la vez eran hostiles hacia los maori que no encajaban en dicho constructo idealista. También estaban motivados por la necesidad de recopilar grandes cantidades de material. Sir George Grey, quien sirvió como funcionario colonial en Australia, Nueva Zelandia y Sudáfrica, es descrito por Stocking como un «déspota administrativo benevolente [con una] voluntad de hierro» y un «propagador sistemático del imperialismo anglosajón en un período de reducción colonial»[17]. Sin embargo, Stocking también se refiere a Grey como «uno de los etnógrafos más perceptivos de sus días y autor de algunos de los trabajos etnográficos que más influencia han tenido este siglo»[18]. Cuando servía de gobernador, Grey reunió a su alrededor varios jefes y confidentes maori. Mucho de su material sobre los pueblos maori fue recopilado de sus íntimas amistades con jefes cuyos nombres tienen poco significado para el público no maori y cuyo conocimiento ha sido entregado de forma completamente invisible.

Tanto Percy Smith como Elsdon Best eran funcionarios colonos que por una parte inspeccionaron las tierras maori, y por otra, observaron la vida maori. Percy Smith, quien era mayor que Best, eventualmente se convirtió en topógrafo general. Elsdon Best, quien había nacido en Nueva Zelandia, ha sido reconocido como un etnólogo de alto prestigio dentro de la comunidad científica debido a sus años de meticuloso estudio de la cultura maori. Estuvo algún tiempo en la policía armada y fue enviado a Taranaki para «reprimir» la resistencia pasiva de Te Whiti. Su oficial superior y cuñado, el capitán Gudgeon y Percy Smith, quien también estaba en Taranaki, se convirtieron después en los miembros fundadores de la Sociedad Polinesia. Percy Smith se convirtió en el

17 Stocking, *Victorian Anthropology*, pág. 81.

18 *Ibid.*, pág. 81.

mentor de Best, y después de que Best dejara la policía armada siguió a Smith al densamente arbolado y aislado Urewera en la Bay of Plenty (Bahía de la Abundancia) del este en 1895, para ayudar en la construcción de un camino que atravesara las tierras de los tuhoe. Best permaneció en Urewera hasta 1910. En 1900 se convirtió en inspector sanitario en el distrito de Mataatua y luego se desempeñó como etnólogo en el Museo Dominion. Gran parte de la investigación de Best se llevó a cabo entre las comunidades tuhoe.

La investigación de Best sobre los tuhoe es probablemente el trabajo más importante de los primeros que se realizaron sobre los maori, ya que fue claramente concebido por Best como investigación porque sigue muchas de las convenciones que ahora son asociadas con las ciencias sociales, incluyendo, por ejemplo, la toma sistemática de notas, la verificación y revisión de fuentes, entrevistas con informantes y eventualmente la publicación de los resultados. Sin embargo, al mismo tiempo no estaba involucrado con los tuhoe exclusivamente como investigador. Inicialmente se desempeñó como almacenero y encargado de pagar a los trabajadores que construían caminos, y se esperaba que facilitara la comunicación entre los trabajadores, quienes eran británicos, y los jefes tuhoe, quienes de hecho no querían que se construyera un camino en sus tierras[19]. Best mantuvo este papel de intermediario entre los maori y los funcionarios colonizadores por el resto de su vida. Los funcionarios colonizadores veían claramente a Best como un «amigo de los maori», pero el modo en que lo veían los maori y en especial los tuhoe, se ha debido en gran parte a las anécdotas y a historias no escritas[20].

Releyendo algunos escritos de Best se puede concluir que el pueblo tuhoe sí reaccionó ante Best, el investigador, de varias maneras. Hubo actos de franqueza y generosidad, así como ocasiones hostiles y de resistencia. Por su parte, Best estaba profundamente comprometido con su búsqueda de conocimiento, pero también era generoso y estaba dispuesto a aprender de sus errores. Él pagaba o daba un «regalo» a algunos de sus informantes. No está muy claro de dónde provino esta práctica, ya que es posible interpretarla en términos de valores maori ya establecidos de dar regalos, o por otro lado, en un contexto menos favorable, de soborno. Por otra parte, Best tuvo que trabajar duro para ganarse la confianza de los «expertos» eruditos conocidos como *tohunga*. De acuerdo con Elsdon Craig, su sobrino y biógrafo, hubo una cantidad de incidentes

19 Craig, E. (1964), *Man of the Mist. A Biography of Elsdon Best*, Reed, Wellington.

20 Stocking, *Victorian Anthropology*, pág. 81.

que arrojan algo de luz sobre cómo la gente trataba con el investigador. Best estaba decidido a obtener acceso a las formas de conocimiento que los *tohunga* tenían, las cuales eran más «sagradas», y en un sentido era un oportunista que explotaba su amistad con los jefes y los *tohunga*. A cambio, parece que se le trataba con respeto, se le perdonaban sus errores y se contestaba con paciencia su intenso interrogatorio. Algunas experiencias descritas por Best todavía son importantes hoy en día en contextos maori; por ejemplo, el uso de «cánticos» espirituales conocidos como *karakia* para proteger el conocimiento y para dar apertura a una discusión sobre cosas sagradas. En sus descripciones, se convocaba a reuniones o *hui* para discutir colectivamente temas o preocupaciones relevantes. También se ponían ante Best «pequeñas pruebas y barreras» (así como Best evaluaba el conocimiento de ellos). Muchas de las «estrategias» empleadas por la gente necesitan ser consideradas dentro de un contexto. Primero, este fue un contexto en el que los pueblos maori, inclusive los tuhoe, a quienes se les había cortado mucho contacto con los europeos, ya no tenían control sobre sus vidas o tierras y estaban tratando con funcionarios hostiles. Un amigo como Best, era un amigo importante en aquellas circunstancias. Segundo, existía una fuerte creencia en aquel entonces de que la raza maori estaba muriendo y que el proceso de civilización estaba avanzando a pasos agigantados, por lo que lo «tradicional» necesitaba ser anotado lo más rápido posible antes de que se contaminara o se perdiera. El intercambio de formas de conocimiento altamente sagradas por pura supervivencia física parece ser una solución pragmática a la invasión de la colonización, pero no ocurrió como una revelación completa de todas las cosas que eran consideradas importantes. Obviamente, Best se rindió ante algunas búsquedas, pero adjudicó su cambio de enfoque a la falta de importancia y no, su fracaso de no haber descubierto nada.

Best obtuvo su conocimiento de los *tohunga* tuhoe y otros conocimientos más de los de otras tribus. Buscó a los *tohunga* más cultos y más respetados que tenían acceso a la clase de conocimiento que él consideró que revelaría los aspectos más profundos de la cultura primitiva. El conocimiento de los *tohunga* existía dentro de un marco cultural más amplio, el cual estuvo bajo ataque por el impulso colonial de civilizar y asimilar a los maori. De hecho, en 1907 los *tohunga* fueron proscritos por medio de la Ley de Supresión de los Tohunga, la cual buscaba impedir que los *tohunga* practicaran «el curanderismo». Mientras que Best sigue siendo considerado como un experto, los nombres de sus informantes y el resto de su conocimiento permanecen enterrados en manuscritos y archivos.

Hacia la organización de la investigación

Las sociedades científicas y eruditas eran muy importantes para la organización de la ciencia en Europa durante el siglo XVIII[21] y representó un avance nuevo basado en sistemas similares para la organización de otras actividades culturales, como salones, círculos de caballeros y órdenes religiosas. La Sociedad Real de Londres y la Academia de París se establecieron en la década de 1660, así como otras academias[22]. En parte surgieron para resistir el papel que en ese entonces tenían las universidades como instituciones religiosas, en las que se esperaba que la ciencia siguiera las prescripciones teológicas. La mayor parte de estos primeros modelos estaban asociados con mecenas adinerados y capital privado como fuente de financiación. Sin embargo, para el siglo XVIII, las sociedades científicas se habían asociado con el gobierno secular y recibían apoyo de fuentes gubernamentales[23]. Este cambio permitió el intercambio y la distribución sistemáticos de ideas y el crecimiento de alguna forma de consenso entre una comunidad de científicos. Las disciplinas, especialmente aquellas en las ciencias sociales, estaban siendo moldeadas alrededor de estas agrupaciones consensuadas de científicos.

En el siglo XIX la empresa científica daba por sentado que había modelos universales de la sociedad humana y la naturaleza humana, y que las sociedades consideradas como más primitivas podían contribuir a la ciencia mostrando los sistemas de organización social más simples y fundamentales. Las sociedades eruditas constituían una parte importante de la manera en que estas ideas eran organizadas y luego redistribuidas. Definitivamente en Nueva Zelandia, socios y miembros de varias sociedades vinieron, vieron y nombraron y luego escribieron sobre sus propios encuentros con la flora, la fauna y la gente que conocieron. En Nueva Zelandia estas sociedades se desarrollaron durante la última parte del siglo XIX para apoyar aún más a estas actividades en el campo académico. Las sociedades eruditas ejercían cierta forma de control ético sobre sus miembros, en parte fomentando la opinión de que ellos eran buenos eruditos con mentes abiertas, y en gran parte insistiendo en que

---

21 *Ibid.*, pág. 81

22 McClellan, J. E. (1985), *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century*, Columbia Press, Nueva York.

23 McClellan, *Science Reorganized*.

ellos deberían ser unos caballeros con una «conducta intachable»[24]. El acceso al estatus de caballero y erudito se basaba en riqueza y divisiones de clase. Sin embargo, la importancia de estas sociedades para los pueblos indígenas es que ellos definían, producían y reproducían la «cultura»: no sólo la cultura científica sino también la cultura del conocimiento, la cultura del elitismo, la cultura del patriarcado.

Joseph Banks ya era miembro de la Sociedad Real cuando partió en el primer viaje de Cook hacia el Pacífico Sur en 1769. De hecho, la Sociedad Real financió en parte el viaje y Banks era lo suficientemente rico para traer cuatro sirvientes consigo. Ese interés científico en el Pacífico comenzó con el viaje de Roggeveen, financiado por la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (*Dutch West India Company*) en 1721. Estas primeras expediciones estaban motivadas por varios objetivos diferentes, desde la búsqueda del tesoro de El Dorado y otras posibilidades comerciales hasta el interés científico en los seres humanos y especulaciones sobre la naturaleza, explorando en especial la opinión de Rousseau sobre el buen salvaje. De acuerdo con Sorenson, en el siglo XIX, con la colonización como primer objetivo, los intereses científicos cambiaron hacia descripciones más etnográficas[25]. En la urgencia por describir culturas indígenas estaba implícito el sentimiento de que estas culturas se estaban «contaminando» por el contacto con el Occidente y existía la posibilidad de que se extinguieran. Las sociedades literarias y eruditas se establecieron junto con otras actividades coloniales, y para la década de 1860 había varios tipos de esas sociedades funcionando en Nueva Zelandia. Ellas llegaron a su cumbre en 1867 con la aprobación de legislación que estableció el Instituto de Nueva Zelandia y un museo público. Dicho acto ocurrió antes del establecimiento de la Universidad de Nueva Zelandia. *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, cuyo primer número fue publicado en 1868, fue la primera revista académica de Nueva Zelandia en publicar temas de investigación sobre los maori.

La Sociedad Polinesia se consolidó en 1892. La propuesta inicial de Percy Smith se ajusta a la opinión que sitúa como parte central de los esfuerzos científicos la necesidad de una comunidad de científicos y de un sistema de comunicación que permitiera la producción de ideas. Smith creía que era necesaria una Sociedad que permitiera la «comunicación,

24 *Ibid.*, pág. 29.

25 Sorenson, M.P.K. (1992), *Manifest Destiny, The Polynesian Society over 100 Years*, The Polynesian Society, Auckland.

cooperación, y crítica mutua entre aquellos interesados en el estudio de la antropología polinesia, la etnología, la filología, la historia, las maneras y costumbres de las razas oceánicas, y la preservación de todo lo que se relaciona con tales materias de forma permanente»[26]. El énfasis comparativo se reflejó en la afiliación al grupo, al ser la reina Lili'iokalani de Hawai la primera patrocinadora. Otras dos mujeres hawaianas se unieron y de hecho las mujeres hawaianas parecían ser los únicos miembros femeninos cuando se estableció la Sociedad Polinesia. Había dos hombres maori y uno samoano a quienes también se les invitó para hacer parte de la Sociedad.

Percy Smith y Elsdon Best ejercieron una influencia importante sobre la manera en que se teorizaron las historias maori. Sus teorías sobre el origen de los maori se pueden resumir en dos «ortodoxias», las cuales se han dado por sentadas a pesar de haber sido desafiadas y desacreditadas. A Percy Smith se le adjudica el haber establecido la cronología de la migración maori por medio del método de análisis de las genealogías maori y la atribución de un tiempo de vida «promedio» a cada generación. Por medio de ese «método» se establecieron las fechas y los períodos de tiempo, y el mito de la «Gran Flota» ingresó a la manera en que el pasado maori ha sido enmarcado histórica y geográficamente. Según este «mito», el grupo principal de maori llegó a Nueva Zelandia alrededor de 1300 DC en una Gran Flota de canoas. Elsdon Best apoyó la idea de que había algunos maori con un origen más «melanesio», que probablemente fueron conquistados y asimilados por los maori más agresivos de ascendencia polinesia. Esta creencia reforzó el segundo mito más grande, concretamente el mito de los moriori. Este «mito» afirma que en Nueva Zelandia había un grupo de gente más pacífica antes de que llegaran los maori y, debido a que los maori eran más agresivos por naturaleza, estos conquistaron a los moriori y los acabaron. En parte, el poder de estos dos «mitos» reside en el hecho de que ellos han moldeado la comprensión sobre los maori de generaciones de niños indígenas y no indígenas, y por otra parte en que ellos también han moldeado los discursos académicos sobre los maori sostenidos por eruditos que quieren probar o refutar varias teorías sobre el origen. Sin embargo, la mayor importancia ideológica de los mitos es que apoyan y brindan legitimidad al papel de la conquista y la migración en la colonización. Al «demostrar» que la conquista y luego la migración eran partes esenciales de los patrones indígenas de asentamiento se sugiere que estos eran procesos naturales y universales del asentamiento humano,

26 Ibid, pág. 24

los cuales, bajo los modos occidentales de colonización, eran mucho más civilizados y humanos –por lo tanto los indígenas maori debieran estar profundamente agradecidos.

La investigación académica sobre los maori se empezó a orientar hacia tales debates y se obsesionó con la descripción de varios modelos de decadencia cultural. El «impacto fatal» de Occidente sobre las sociedades indígenas se ha teorizado generalmente como una progresión por etapas desde: (1) descubrimiento inicial y contacto, (2) disminución de la población, (3) aculturación, (4) asimilación, (5) «reinvención» como una cultura híbrida y étnica. Aunque los términos pueden diferir de acuerdo al paradigma teórico, el descenso histórico hacia un estado de vacío y de desesperanza ha tendido a persistir. Las perspectivas indígenas también muestran una progresión por etapas, generalmente expresada así: (1) contacto e invasión, (2) genocidio y destrucción, (3) resistencia y supervivencia, (4) recuperación como pueblos indígenas. El sentimiento de esperanza y optimismo es una característica de la política contemporánea indígena, a menudo criticada por eruditos no indígenas debido a que es considerada demasiado idealista.

Mientras las teorías occidentales y los académicos describían, definían y explicaban la desaparición cultural, el Estado sistemáticamente quitaba a los indígenas sus tierras y recursos; los indígenas estaban siendo marginalizados cada vez más y estaban siendo sometidos a las capas del colonialismo impuestas por políticas económicas y sociales. Este fracaso de la investigación y de la comunidad académica para lidiar con los asuntos sociales reales de los pueblos maori fue recordado en ocasiones posteriores, cuando la inquietud indígena se volvió más politizada y sofisticada. Enfrentamientos muy directos tuvieron lugar entre los maori y algunas comunidades académicas. Tales enfrentamientos también ocurrieron en Australia y otras partes del mundo indígena, lo que resultó en resistencias mucho más activas de las comunidades ante la presencia y las actividades de los investigadores.

Vender al Otro

En un titular publicado justo antes del nuevo milenio, un político neozelandés fue citado con referencia a un debate altamente politizado sobre el financiamiento del canal *Televisión Maori* diciendo que «a los maori se les debería pagar... con mantas»[27]. Además de brindar de nuevo

27 El artículo escrito por el columnista Barry Soper se tituló: «No hay nubes, pero sopla gran tormenta. El airado líder de ACT, Richard Prebble, dice que a los maori se les debería pagar con mantas» [«No Clouds but Big Storm Blows, Maori Should be Paid

un muy buen ejemplo del poder y de la persistencia de los discursos coloniales, el comentario ilustra las bases económicas del imperialismo cultural. Existe una relación directa entre la expansión del conocimiento, la expansión comercial y la expansión del imperio. Esa relación continúa, aunque en el discurso reenmarcado de la globalización se atribuye a la relación entre la expansión de la tecnología/información, la expansión de las oportunidades económicas y la expansión del «mercado». A pesar de que se ha escrito mucho sobre el desarrollo del comercio y el papel de los comerciantes y las empresas mercantiles en el imperialismo, incluido el papel de los empresarios indígenas en el proceso, el mundo indígena aún está tratando de entender cómo ha sido posible que el «comercio» de seres humanos, artefactos, curiosidades, piezas de arte, especímenes y otros objetos culturales haya esparcido nuestros restos por todo el mundo. El término «comercio» asume por lo menos una transacción de doble vía entre aquellos que vendieron y quienes compraron. Además, asume que los seres humanos y otros objetos culturales eran mercancías o bienes y que de hecho estaban disponibles «para la venta». Los indígenas no creen en esas suposiciones. Desde la perspectiva indígena, los territorios, la gente y sus posesiones fueron robadas, no comerciadas[28].

Muchas de las respuestas indígenas a las prácticas de «comercio» occidental generalmente han sido enmarcadas por el sistema jurídico occidental y han tenido que sostener demandas basadas en robo demostrado o de exorbitantes e injustas tasas de cambio (cien mantas y cincuenta collares no compran cien millones de hectáreas de tierras por el resto de la eternidad). Las demandas más difíciles han intentado establecer el reconocimiento de la espiritualidad indígena dentro de la ley occidental. Aún cuando la evidencia esté abrumadoramente a favor de un caso indígena, a menudo existen estatutos de limitación, los cuales determinan qué tan atrás en el tiempo puede llegar una demanda, o existen acuerdos internacionales entre Estados o bien algunas instituciones simplemente se niegan en principio a considerar la posibilidad de que

in Blankets Fumes Act Leader Richard Prebble»]. *Sunday News*, Auckland, 2 Febrero de 1997, pág. 11.

28 Al hablar sobre la tierra, los indígenas emplean casi automáticamente las palabras «robar», «robada». Según Margo Thunderbird: «Ellos llegaron buscando nuestras tierras, y lo que crecía o podía ser cultivado en ellas, y los recursos que ellas guardaban, y al robárnoslo también nos arrebataron nuestra cultura libre, nuestros modos libres de andar por la tierra, y a nuestros mejores líderes les dieron muerte con sus guerras, o los asesinaron». Citado en W. Rose, «The Great Pretenders. Further Reflections on Whiteshamanism», en *The State of Native America; Genocide, Colonization, and Resistance*, ed. M. A. James (1992): 403-22.

un grupo indígena realice una demanda de todas maneras. Sin embargo, la fragmentación y la alienación de un «patrimonio» cultural durante cientos de años ha dejado el legado en añicos en el sentido de que la conexión material entre la gente, su lugar, sus idiomas, sus creencias y sus prácticas ha sido despedazada.

La cuestión fundamental en esta discusión se relaciona con la naturaleza comercial de la transferencia de conocimiento, más allá de consideraciones sobre el conocimiento específico que se ha recopilado, la manera en que ello se haya hecho o cómo se haya representado. En ese sentido, la gente y su cultura, lo material y lo espiritual, lo exótico y lo fantástico, no sólo se convirtieron en materia prima de sueños e imaginación, de estereotipos y erotismo, sino además se volvió la primera iniciativa comercial verdaderamente global: *la venta del Otro*. Este comercio tuvo sus orígenes antes de la Ilustración, pero el capitalismo y la cultura occidental han transformado las prácticas de comercio anteriores (como los sistemas feudales de tributo), por medio del desarrollo de los apetitos nativos por los bienes por un lado y del deseo de los extranjeros por lo extraño por el otro. Relacionada con este intercambio está la creación de mercados laborales y de consumo; la protección de rutas comerciales, mercados y prácticas, y la creación de sistemas para la protección del poder de los ricos y para mantener la impotencia de los pobres. La venta del Otro es una industria enorme que se basa en la superioridad posicional y las ventajas obtenidas durante el imperialismo. Le interesan más las ideas, el lenguaje, el conocimiento, las imágenes, las creencias y las fantasías que cualquier otra industria. La venta del Otro profunda e íntimamente define el pensamiento occidental y su identidad. Como industria no se preocupa por la gente que originalmente produjo las ideas o las imágenes, ni por el cómo o el por qué se produjeron esas formas de conocimiento. De hecho, no devolverá y no puede devolver los materiales primarios con los que se hicieron sus productos. Ya no tiene una oficina administrativa principal con oficinas regionales a las que puedan acudir los indígenas a hacer filas por horas y registrar quejas que no serán escuchadas ni resueltas.

Para bell hooks en su ensayo «Comiéndose al Otro», en sus formaciones contemporáneas la venta del Otro es una «comodificación de la otredad», lo cual, según ella, «ha sido tan exitoso debido a que es ofrecido como un nuevo placer, más intenso, más satisfactorio que las formas normales de hacer y de sentir»[29]. hooks también señala cuán fácil y peligrosamente

29 hooks, pág. 21.

puede incorporarse la venta del Otro en la política negra, en donde las comunidades de resistencia son reemplazadas por comunidades de consumo. El académico maori Graham Smith enumera algunas de las nuevas maneras en las que la cultura indígena maori está siendo preparada para el comercio en el marco económico de la «nueva derecha» que domina la escena en Nueva Zelandia. Estas incluyen la comodificación de cosas, como: los derechos del Tratado, la identidad, el conocimiento tradicional, las costumbres tradicionales, las organizaciones tradicionales, los títulos de tierras, la fauna y la flora[30]. Mientras que todos estos elementos han sido previamente tema de esfuerzos para despojar, controlar y asimilar, los «nuevos» ataques tienen como objetivo lo que queda del patrimonio indígena y son un fuerte recordatorio del control que aún mantiene y ejerce la mayoría colonizadora sobre la agenda, los términos de referencia y los procesos para lograr acuerdos sobre los asuntos indígenas aún pendientes. Los pueblos indígenas que han resistido activamente las propuestas para crear áreas de libre comercio como parte del mercado global se ven como una seria barrera para el libre comercio. La venta del Otro es un gran negocio. Para los indígenas el vendernos no está en la agenda.

Definir el «problema» indígena

Puede parecer curioso el relacionar a viajeros y comerciantes con los esfuerzos más serios de investigadores y científicos aficionados. Desde una perspectiva indígena, las distinciones más sutiles entre las categorías de colonizadores no se establecieron basadas en diferenciar la ciencia y todo lo demás. Era muy probable que fuera más una distinción entre aquellos que eran «amigos» y aquellos que no lo eran. Uno de los lugares en donde se cruzan los diferentes conocimientos sobre los indígenas es en las discusiones sobre «El problema de... (introduzca el nombre del grupo indígena)». A veces se expresó como «La cuestión...». El «problema indígena» es un tema recurrente en todas las tentativas imperiales y coloniales de tratar con pueblos indígenas. Tiene sus orígenes dentro los amplios discursos de racismo, sexismo y otras formas de posicionamiento del Otro. Su pulcritud y simplicidad le da al término su poder y durabilidad. Enmarcar «el problema de...», delinearlo, describirlo

30 Smith, G. H. (1995), «New Formations of Colonization», en *The Fiscal Enveloped. Economics, Politics and Colonization*, Moko Productions and the Research Unit for Maori Education, Auckland, págs. 33-9.

en todas sus diferentes manifestaciones, tratando de deshacerse de él, asumir la responsabilidad de él, hablar sobre él, escribir columnas de periódico sobre él, pintar caricaturas sobre él, enseñar sobre él, *investigándolo* una y otra vez... ¿cuántas ocasiones, cenas formales y conferencias académicas quedarían sin temas de conversación si «el problema indígena» no hubiera sido tan problematizado?

La preocupación sobre «el problema indígena» comenzó como una preocupación explícitamente militar o policial. El problema fue expresado en términos de «sofocar la rebelión» o «deshacerse de» rebeldes recalcitrantes. Jefes o líderes individuales que resistieron varios intentos de ser controlados fueron etiquetados como rebeldes, y los «problemas reales» y las versiones de los medios de comunicación ayudaron a fomentar un odio desenfrenado de los colonizadores blancos hacia estos individuos. El nivel de odio legitimó los intentos de «cazarlos» o de «proteger a la gente» de su propio liderazgo. El debilitamiento sistemático de la legitimidad de los líderes indígenas era parte de una estrategia más amplia de colonización. Esta estrategia no ha desaparecido, ya que los activistas indígenas contemporáneos también son representados de la misma forma. Aun cuando los líderes usaron la resistencia pasiva y simplemente se retiraron de cualquier participación en la sociedad de los blancos, sus acciones fueron consideradas provocativas y con posibilidades de incitar pensamientos rebeldes. En Nueva Zelandia, un ejemplo del uso de la resistencia pasiva en la década de 1870 en Taranaki por un líder llamado Te Whiti fue interpretado por el gobierno como un desafío a la soberanía y a la civilización europea y se emprendió una guerra, en la cual Te Whiti y su gente no contraatacaron. Te Whiti y otros líderes fueron etiquetados como fanáticos y sus seguidores como desilusionados e irreflexivos, cuyas mentes eran controladas. Eventualmente la comunidad de Te Whiti en Parihaka fue invadida, los líderes fueron arrestados y la comunidad fue destruida[31].

Después de que los pueblos indígenas habían sido reunidos y ubicados en reservas, el «problema indígena» se arraigó como discurso político, el cual se extendió a todos los aspectos del intento gubernamental por controlar a los nativos. Tanto «los amigos de los nativos» como las personas hostiles con los indígenas conceptualizaron los problemas de la colonización y la invasión europea de los territorios indígenas en términos de un problema de los nativos. De acuerdo con este punto de vista, los nativos eran los culpables por no aceptar los términos de su

31 Riseborough, H. (1989), *Days of Darkness: Taranaki 1878-1884*, Allen and Unwin, Wellington.

colonización. Con el tiempo las políticas sociales, por ejemplo de salud y educación, también fueron vistas como remedios para el «problema indígena». Para la década de 1960 este enfoque se había teorizado repetidamente alrededor de las nociones de privación o déficit cultural, el cual culpaba aún más directamente a los mismos indígenas de su propia pobreza y marginalización. Para ese entonces el «problema indígena» también se había convertido en un discurso académico en el cual la investigación tenía un papel crucial. Muchos pueblos maori que crecieron en Nueva Zelandia en aquella época creían que nosotros teníamos la culpa y otros indígenas compartían la misma creencia. Problematizar lo indígena es una obsesión occidental. El discurso se ha movido de las opiniones de déficit cultural hacia las opiniones de diversidad cultural. Aún dentro de estas opiniones lo indígena puede ser percibido como un problema, ya que muchos son considerados como «no auténticos» y muy malagradecidos. La creencia en el «problema indígena» todavía está presente en la psiquis occidental. Algunos autores la han representado como un miedo y odio profundo por el Otro[32].

Un legado persistente de lo que se ha llegado a dar por sentado como una conexión natural entre el término «indígena» (o sus sustitutos) y el «problema» es que muchos investigadores, incluso aquellos con las mejores intenciones, enmarcan sus investigaciones en formas que asumen que el punto de un problema particular de investigación yace en el individuo o la comunidad indígena más que en otros problemas sociales o estructurales. Por ejemplo, los investigadores que analizan la mala salud o el bajo rendimiento educacional entre las comunidades indígenas a menudo se enfocan en la comunidad como única fuente del problema, y debido a que este es su enfoque, obviamente fallan en analizar o en entender los amplios contextos sociales, económicos y políticos en los cuales existen las comunidades. A menudo su investigación simplemente afirma sus propias creencias. Para las comunidades indígenas, el problema no sólo es que los pueblos indígenas mismos tienen la culpa de sus propios fracasos, sino que también se les comunica explícita o implícitamente que ellos mismos no tienen solución para sus propios problemas. Esta opinión es exacerbada por los medios de comunicación y la retórica política sobre la desesperanza o la corrupción general de las comunidades indígenas y los indígenas. Este entorno brinda un callejón sin salida y establece las condiciones para alimentar un resentimiento profundo y una resistencia

32 See Mander, J. (1991), *In the Absence of the Sacred: the Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations*, Sierra Book Club, San Francisco.

radical a los grupos indígenas. En el contexto de la investigación, los términos «investigación» y «problema» también están fuertemente conectados. Se vuelve un tanto complicado para los investigadores indígenas discutir «investigación», «problema» e «indígena» sin que los individuos o comunidades «se desconecten» debido a la historia de definir a los indígenas como... el problema. Para muchas comunidades indígenas la investigación misma significa «problema»; se cree que la palabra investigación significa, muy literalmente, la construcción continua de los indígenas como el problema.

Capítulo 5
Apuntes desde el Pacífico Sur

El final de una parte y el comienzo de otra

Para muchas personas el imperialismo europeo pertenece a la historia. Más importante aún, para muchos es la idea de que las lecciones que el pasado nos enseña ya se han aprendido; por lo tanto el mundo de hoy es un lugar diferente de lo que era en el pasado –mucho más benévolo con los pueblos indígenas y con otras culturas. Estos «apuntes desde el Pacífico Sur» («Down Under»)[1] concluyen la Primera Parte del libro e introducen la Segunda Parte. Son comentarios sobre el imperialismo en la segunda década del siglo XXI. Mientras se escribe este capítulo, el régimen de Muamar el Gadafi ha caído, Estados Unidos ha indicado que retirará sus tropas de Irak y las economías de los países desarrollados del mundo se han estancado, mientras China se levanta como el poder económico del nuevo siglo. A nivel global, la Tierra está en crisis con grandes cambios climáticos que ya han ejercido un impacto sobre los atolones de tierras bajas del Océano Pacífico. El mundo desarrollado ha consumido la mayoría de los recursos de la tierra, creando desastres ambientales con consecuencias duraderas en nuestro medio ambiente natural. El acceso a la buena comida, agua potable, el aire limpio y otras necesidades básicas de los seres humanos se vuelve rápidamente un privilegio exclusivo de los ricos y de las naciones ricas. Las violaciones de los derechos humanos todavía abundan en un mundo donde los centros del poder continúan oprimiendo y esclavizando a pueblos y poblaciones.

Una de mis *iwi* mora en los valles y a lo largo de los pies de la cordillera en la costa este de Nueva Zelandia. Las comunidades que componen la *iwi*

1 Nota de la traductora: El título de este capítulo en inglés se refiere a Australia y a Nueva Zelandia con la frase coloquial «Down Under», que se podría traducir como «Por debajo».

viven en pequeños asentamientos rurales o valles aislados. Si se incluye a los miembros que viven fuera de los límites de la tribu, la población *iwi* asciende a más de setenta mil personas. Si contamos solamente a los que viven dentro de sus fronteras, la población alcanza las doce mil personas. Las playas son lindas y no muy concurridas por turistas. El mar es una fuente de alimento. Las tierras que alguna vez estuvieron cubiertas por arbustos nativos y luego fueron despejadas para crear granjas de ovejas, ahora han sido cultivadas con bosques de pinos, mientras que los arbustos nativos se aferran a los afilados bordes de las cordilleras. Salpicados dentro de cada poblado están los *marae*, casas de madera tallada para reuniones y lugares comunitarios construidos por familias, incluidos los parientes lejanos. Algunos *marae* tienen más de cien años y otros son más recientes. Al lado de cada *marae* hay un cementerio bien mantenido, el cual casi siempre tiene señales de un entierro reciente, con tierra amontonada hace poco tiempo y coronas marchitándose. Las personas de esta *iwi* tienen fama de ser implacablemente independientes, orgullosas y nacionalistas; las mujeres de la *iwi* son consideradas especialmente acérrimas y seguras, estridentes según algunos relatos. La anterior es una imagen que se promociona conscientemente en la manera en que nos hemos socializado. En términos culturales, incluidos nuestro idioma, nuestras canciones y costumbres, siempre esta *iwi* ha sido fuerte. Es una *iwi* de muchos líderes, de muchos oradores, muchos de los cuales mueren jóvenes.

El desempleo, la mala salud y la pobreza subyacen a lo que en la superficie pueden parecer condiciones idílicas. Se manda a los jóvenes a buscar más educación y empleo afuera de la comunidad. Mucha gente vive de los beneficios de asistencia social. De vez en cuando alguien muere violentamente, otros simplemente mueren de enfermedades cardíacas, cáncer, enfermedades respiratorias, diabetes, fiebre reumática, suicidio, accidentes. Muchos de ellos mueren lejos en las ciudades y son traídos a casa para ser enterrados. A mediados de los ochenta, un ciclón causó gran devastación en la región: daños por inundaciones, muerte de ganado, tierras barridas al mar. El ciclón trajo consigo una prórroga en el desempleo, ya que se desarrollaron esquemas de trabajo para reparar el daño. También a mediados de los ochenta comenzó un programa de reestructuración económica del gobierno, el cual eliminó los subsidios agrícolas, privatizó industrias estatales e institucionalizó una serie de políticas «usuario-paga». Lo anterior fue un síntoma del experimento económico neoliberal de Nueva Zelandia, el cual resultó en enormes despidos y arrancó el corazón de la fuerza laboral maori.

De vez en cuando los helicópteros de la policía escudriñaban las laderas de las montañas en busca de cultivos de cannabis. Del pueblo de donde vengo hay una iglesia por cada *marae*. De hecho, hay más iglesias de lo que pareciera ser posible en una comunidad tan pequeña. Mientras que las iglesias en los *marae* normalmente son anglicanas, religión que los primeros misioneros les enseñaron a los maori, las iglesias en la calle principal son de los Santos de los Últimos Días, los adventistas del Séptimo Día y la Asamblea de Dios. Por un tiempo hubo una campaña clandestina que resultó en el incendio de varias iglesias. Gente joven y desilusionada intenta darle sentido a la vida mientras se les hace pasar por programas de entrenamiento para prepararlos para trabajar en comunidades en donde nadie está dando empleo. La televisión importa la cultura americana y educa los gustos de los jóvenes por la ropa de marca y el rap africano-americano.

En el pueblo está la estación de radio tribal local que transmite las noticias y la música local en el dialecto tribal de ambos idiomas: inglés y maori. Con frecuencia se discute la política local *iwi*, junto con otros sutiles detalles de los juegos de rugby más recientes. Todos los *marae* han sido renovados y se están construyendo unos nuevos o por lo menos se está considerando la idea. Durante las reuniones, el brindar comida a los visitantes todavía es una gran muestra tribal de hospitalidad y de riqueza. En el verano esta región es famosa por el suministro de cigala y erizos de mar, además de otros frutos provenientes del mar. A pesar del desempleo, todavía la gente trabaja duro y se espera que los jóvenes ayuden con las necesidades colectivas de todos los familiares. Todavía se espera que la gente cuide de los enfermos y de los ancianos. Aún se valora bastante la risa de los niños y sus travesuras. Nuestra *iwi* acaba de firmar un Acuerdo con la Corona que «resuelve» la mayoría de nuestros reclamos históricos sobre el incumplimiento de las obligaciones del Tratado de Waitangi. El proceso ha sido largo y perturbador. Ha sido elegido un nuevo grupo de gobernación para asumir el liderazgo en el desafío de avanzar nuestras aspiraciones culturales y económicas. La silvicultura, la pesca, la acuicultura y el ecoturismo han creado nuevas esperanzas. Las empresas multinacionales hablan de negocios con los líderes de las tribus. Nuevos misioneros, comerciantes y consultores llegan y entran a la región. Algunos de nuestros líderes tribales hablan sobre el desarrollo económico; otros todavía se refieren a la autodeterminación. Otras tribus han perseguido vigorosamente una ética empresarial y han intentado convertir los conocimientos y los recursos colectivos en bases de activos corporativos y de la riqueza financiera.

La mayoría de las tribus lucha para cuidarse a sí misma. La gente todavía está tratando de sobrevivir.

¿Es imperialismo todo eso? Nos dicen que no, ya es postcolonialismo. Es globalización. Es independencia económica. Es desarrollo tribal. Es progreso. Otros nos dicen que lo anterior significa el fin del modernismo y por lo tanto el fin del imperialismo tal como lo hemos conocido. Ese negocio ya se acabó junto con todos los proyectos asociados a él, como la descolonización. Dicen además que la gente ya vive en un mundo fragmentado con identidades múltiples y cambiantes, que los oprimidos y los colonizados están tan implicados en su propia opresión que no son ni más ni menos auténticos que cualquier otro.

Si bien es cierto que el Occidente está sufriendo una fragmentación, para los pueblos indígenas este proceso de fragmentación ya es bien conocido bajo su viejo disfraz de colonización. Podemos hablar sobre la fragmentación de tierras y culturas. Sabemos bien lo que es tener reguladas por leyes nuestras identidades y lo que es la eliminación forzosa de nuestras lenguas y costumbres. La fragmentación no es un proyecto indígena, es algo de lo que nos estamos recuperando. Aunque regularmente se modifican las formas en las que los pueblos indígenas nos recomponemos, el proyecto más grande es el de re-centrar las identidades indígenas en gran escala.

El nuevo lenguaje del imperialismo

Si bien la tribu que he descrito anteriormente no tiene las características de una tribu indígena genérica, aquella sí comparte muchas de las condiciones que asedian a otras comunidades indígenas a comienzos del siglo XXI. Las formas económicas, culturales y científicas asociadas al imperialismo del siglo XIX y comienzos del XX han sido reformuladas. La geografía del imperio ha sido redibujada. La división Norte-Sur se ha convertido en una manera más significativa de distinguir entre lo que alguna vez se conoció como el primer, el segundo, el tercer y el cuarto mundo. Los territorios ya son denominados mercados, y aquellos curiosos puebluchos de mala muerte ahora se consideran como sitios potencialmente comerciables que aún no han sido explotados, y las variaciones tribales de cultura e idioma ofrecen interesantes ejemplos de diversidad. Evangélicos y comerciantes aún deambulan por sus paisajes renombrados fundamentalistas y empresarios. Los aventureros actuales buscan las fuentes de enfermedades virales, los prospectores socavan en busca de diversidad genética y los piratas asaltan sistemas ecológicos para obtener nuevas riquezas, capturando

plantas vírgenes y saqueando aquí y allá una que otra selva. La comida es empacada y vendida como Mc-algo, lista para comer. La televisión transmite en vivo desde Estados Unidos las últimas noticias del mundo, los juicios por asesinato más importantes, íconos mundiales, música mundial, deportes mundiales, el clima mundial y ofertas mundiales. Los ejércitos imperiales se reúnen bajo la autoridad de las Naciones Unidas para defender los principios de libertad, democracia y los derechos de capital. Se envían comunicados al instante por internet desde las zonas de guerra. Dos cosmonautas rusos pasan volando por el espacio con una creciente pila de basura espacial tecnológica. Las empresas están tratando de enviar desechos tóxicos al Pacífico, visto por ellos como «tierra vacía», inutilizada por los nativos que pueblan sus islas.

Algunas de las categorías por medio de las cuales hemos entendido el mundo con cierta seguridad han sido desafiadas por las llamadas nuevas realidades, nuevas identidades sociales, nuevas alianzas de poder contra las cuales nos enfrentamos ahora. Nuevos análisis y un nuevo lenguaje marcan y enmascaran ese «algo» que ya no se denomina imperialismo. Para los pueblos indígenas un término que ha marcado el sorprendente cambio en el discurso es «postcolonial». Desde la perspectiva indígena, el nombrar al mundo como «postcolonial» es denominar al colonialismo como un asunto «ya no pendiente». En el enigmático comentario de Bobbi Sykes, el término «postcolonial» sólo puede significar una cosa: los colonizadores se han ido. Hay evidencia contundente de que en realidad «eso» no ha sucedido; y aun cuando ellos se hayan ido formalmente, las instituciones y el legado del colonialismo todavía permanecen. La descolonización, una vez vista como el proceso formal de entrega de los instrumentos de gobierno, ya se reconoce como un proceso a largo plazo que implica el despojo del poder colonial tanto burocrático como cultural, lingüístico y psicológico.

Los pueblos indígenas también han ido cambiando; sin embargo, ellos se han reagrupado, han aprendido de experiencias anteriores y se han movilizado estratégicamente alrededor de nuevas alianzas. Los ancianos, las mujeres y varias voces en desacuerdo dentro de las comunidades indígenas conservan una memoria colectiva y una conciencia crítica sobre las experiencias del pasado. Muchas comunidades indígenas se constituyen como espacios de esperanza y de posibilidades, a pesar de las enormes adversidades amontonadas en su contra. Algunos indígenas utilizan un nuevo idioma. La soberanía y la autodeterminación todavía dominan las conversaciones, pero están presentes también términos como «negociar», «reconciliar» y «acordar». Muchas comunidades,

tribus y naciones indígenas, están dialogando con los Estados que alguna vez intentaron por todos los medios posibles deshacerse de ellos. El pensamiento intelectual está siendo seriamente dirigido a la consideración de posibilidades de nuevos acuerdos entre Estados y pueblos indígenas. Los términos «derechos indígenas» o «pueblos indígenas y autodeterminación» aparecen de vez en cuando en conferencias académicas, en las conversaciones de figuras políticas importantes y de empresarios líderes. Leo novelas de escritores indígenas y puedo hablar con colegas de otros países que comparten intereses semejantes. Quizás no sea totalmente deprimente. Pensándolo bien, quizás sí lo sea.

Una nueva generación de elites indígenas también pasea por el campo con sus teléfonos celulares, maletines y bienes. Los jefes corporativos y los guerreros corporativos intentan realizar tratos con los nuevos agentes de poder y dinero. En los países en vías de desarrollo, estas elites todavía protegen los intereses de los grandes bloques de poder de Occidente. Los mismos Estados que defienden la democracia y los derechos humanos mantienen en el poder a muchos de estos líderes a pesar de que son totalmente corruptos y malvados. Otros líderes indígenas se han separado de su propio sistema de valores indígenas y han sido arrastrados en los juegos y las maquinaciones de un mundo que sólo entienden parcialmente. «Divide y reinarás» todavía opera como una estrategia básica para tratar con los pueblos indígenas. Aún opera porque desafortunadamente todavía funciona.

Doce maneras de ser investigado (colonizado)

Los rápidos avances científicos y tecnológicos del siglo XX han posicionado a los indígenas y a otros grupos marginados y oprimidos en un lugar de extremo riesgo en el presente siglo. Sigue la búsqueda por el elíxir de la vida; esta vez ya no es oro, sino ADN, curas para enfermedades occidentales y otras formas para encontrar iluminación y significado. La mezcla de ciencia, arrogancia cultural y poder político sigue presentando una seria amenaza para los pueblos indígenas. Así como lo sostiene Jerry Mander, el imperativo implacable de empresas y gobiernos para promover la tecnología como una solución para nuestras vidas es el mismo imperativo que reprime y destruye las alternativas indígenas[1]. Desde el punto de vista de Mander, el conflicto más evidente entre los

1 Mander, J. (1991), *In the Absence of the Sacred: the Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations*, Sierra Club Books, San Francisco.

sistemas de creencias occidentales e indígenas proviene de la creencia indígena de que la tierra es una entidad viviente, la Madre Tierra[2]. De esta creencia se derivan valores y prácticas indígenas, estructuras sociales y relaciones, las cuales posicionan a las opiniones indígenas en directa oposición con los valores occidentales.

Los proyectos colonizadores enumerados a continuación no son nuevos y todos están en marcha de una manera u otra. Es por eso que los conocimientos, las culturas y los idiomas indígenas, y lo que queda de los territorios indígenas, continúan siendo lugares de lucha. Los intentos de los gobiernos y las compañías de inundar territorios y de este modo construir represas hidroeléctricas, de destruir selvas tropicales con el propósito de explotar esas tierras y el subsuelo, de envenenar la tierra, las vías fluviales y el aire, todos esos proyectos, enfrentan directamente a los grupos indígenas con un amplio rango de bloques de poder occidental, los cuales incluyen comunidades científicas, organizaciones del medioambiente, gobiernos locales y nacionales y sus burocracias, alianzas de países ricos, empresas multinacionales y los medios de comunicación.

Arraigadas en cada uno de estos intereses sectoriales se encuentran las perspectivas sobre el conocimiento y más específicamente sobre el dominio inherente del conocimiento occidental. Los saberes y conocimientos locales o indígenas corren más riesgo ahora que en cualquier otro momento de la historia. De acuerdo con Vandana Shiva: «además de presentar el conocimiento local como invisible, al declarar que este es inexistente o inválido, el sistema dominante también hace que las alternativas desaparezcan al borrar y al destruir la realidad que ellos intentan representar»[3]. Según Aroha Mead, la «malversación del conocimiento indígena va en aumento y es especialmente violenta en áreas clave de la investigación, como las ciencias del medio ambiente y la medicina»[4].

El lenguaje del imperialismo puede haber cambiado, los objetivos específicos de la colonización pueden haberse modificado y los grupos indígenas pueden estar mejor informados, pero el imperialismo aún existe.

---

2 *Ibid.*, págs. 212-24.

3 Shiva, V. (1993), *Monocultures of the Mind*, Zed Books, Londres, Third World Network, Malaysia, pág.12.

4 Mead, A. (1994), «Misappropriate of Indigenous Knowledge: the Next Wave of Colonization», en *Nga Tikanga, Nga Taonga. Cultural and Intellectual Property Rights – The Rights of Indigenous Peoples*, Research Unit for Maori Education, Monograph 23, University of Auckland.

1. Que tu genealogía e identidad (líneas celulares) sean robadas, patentadas, copiadas

El proyecto «vampiro» o el Proyecto de Diversidad del Genoma Humano (HUGO por sus siglas en inglés) es el intento más grande y mejor conocido dedicado a trazar el mapa de la diversidad genética de las comunidades indígenas aisladas y amenazadas. Sin embargo, no es el único proyecto de esta clase, ya que hay otros ejemplos de compañías o países que intentan patentar material genético humano[5]. El gobierno de los Estados Unidos, por medio de su Instituto Nacional de Salud, también ha tratado de patentar a un individuo del pueblo hagahai de Papua Nueva Guinea. Para los pueblos indígenas, el acto de deshumanizar el robo para que sea clasificado como conocimiento «científico» es parte de un proceso que tiene una larga historia. Aroha Mead sugiere que la comunidad científica es capaz de cualquier cosa para «des-humanizar lo humano de los genes» en el proceso de copiar y reproducir variedades sintéticas[6].

2. Que la sangre del cordón umbilical de los bebés abortados sea «cultivado»

La mayoría de los pueblos indígenas considera a la sangre, la placenta y las membranas fetales como algo «especial». El pueblo maori las ve como algo «todavía activo» y sumamente *tapu*. La placenta solía ser enterrada. En maori el término para tierra y placenta es el mismo, *whenua*. Hasta hace poco, los hospitales se negaban a aceptar las peticiones maori de llevar consigo la placenta y enterrarla. Ya que se ha demostrado que la sangre del cordón umbilical y la placenta son útiles para tratar ciertos tipos de enfermedades, algunos médicos en Nueva Zelandia han presentado una petición para «cultivar» (palabra que ellos mismos utilizan) el cordón umbilical de fetos abortados. Si bien para las personas no indígenas también puede ser una decisión difícil, hay más posibilidades de que ellas sean persuadidas por la razón de que la sangre del cordón umbilical es útil y de que el «cultivo» no causará daño a nadie, siempre y cuando la madre dé su consentimiento, ya que no tienen otros motivos culturales por los cuales oponerse. Sin embargo, las personas maori sí se oponen por razones culturales.

5 Vei, por ejemplo, *Third World Resurgence*, 1995, No. 63, págs. 9-30.

6 Mead, A. (1995), «The Integrity of the Human Gene: Genes and Whakapapa», trabajo presentado ante el New Zealand Health Research Council Consensus Development Workshop, Health Research Council, Auckland, Nueva Zelandia.

3. Que tus instituciones culturales y tus rituales sean patentados ya sea por una persona no indígena o por otro individuo indígena

Por extraño que suene, al parecer un hombre no indígena de la *New Age* intentó patentar la ceremonia de la casa de sudor de los indios norteamericanos porque «los indios no la estaban realizando de manera correcta»[7]. La moda actual de patentar cualquier cosa que podría ser de interés ajeno con el fin de controlar y beneficiarse económicamente de las ganancias, ejerce bastante presión sobre las comunidades indígenas, quienes buscan protegerse a sí mismas. El obtener ganancias del arte y de diseños indígenas ya es común, dado que el arte puede ser comercializado por internet sin ser muy controlado, además de ser reproducidos en masa en camisetas, paños de cocina y otros productos turísticos. También es posible comprar «té» de *kava* embotellado que se utiliza en las ceremonias *kava* o *ava* en el Pacífico y además se pueden comprar diversos productos de belleza tanto inventados como realmente utilizados por pueblos indígenas.

4. Reconstrucción científica y política de un pueblo indígena previamente extinto

Con los nuevos avances en la ciencia y el conocimiento que provienen de proyectos como el Proyecto de Diversidad del Genoma Humano ahora es posible reproducir la estructura genética de personas que ya no existen en tanto haya disponible una muestra de tejido celular, por ejemplo de un cadáver o restos momificados. Teóricamente la ciencia ya lo puede hacer; por otro lado, la política se puede asegurar de que los pueblos indígenas creados también sean socialmente construidos. Los nuevos pueblos indígenas pueden ser recreados como poblaciones puras y por lo tanto aptas para la experimentación, para ser cultivados y explotados de forma muy similar a los ratones de laboratorio; o pueden ser inventados como solicitantes de tierras con demandas mucho más antiguas sobre territorios. Si los resultados de estos experimentos se dejan en manos de los científicos occidentales, sin duda se producirán consecuencias totalmente desastrosas. Aroha Mead describe la lógica de este proceso de la siguiente manera: «si mueren por el racismo entonces

7 Whitt, L. (1995), «Indigenous Peoples and the Cultural Politics of Knowledge», en *Issues in Native American Cultural Identity*, Peter Lang Publishing, Nueva York, págs. 223-72.

resucítenlos de nuevo en 25 años. ¡El racismo todavía seguirá ahí pero la ciencia podrá hacer cualquier cosa!»[8]

5. Morir y luego volver a vivir como un rebaño de ovejas o una variedad de tomates

En este proyecto no se trata de la reencarnación espiritual sino del potencial de la ciencia y la ingeniería genética de cambiar o crear nuevas especies de vida[9]. Uno puede pensar que es poco probable, pero en Nueva Zelandia una compañía escocesa ya ha intentado criar ovejas que tienen material genético humano en su composición. El propósito es producir leche que contenga un gen resistente al enfisema. Las consecuencias que tendrán para los seres humanos y los animales el ingerir comida creada genéticamente aún están por verse. Los beneficios inmediatos para tratar enfermedades, para prolongar la vida humana o para cultivar tomates más grandes y verdes resistentes a las enfermedades se consideran justificaciones adecuadas para las acciones que tendrán consecuencias a largo plazo para la gente.

6. Comodificación de la espiritualidad indígena

Aunque no sea tan nueva, la industria de la espiritualidad continuará expandiéndose mientras la gente, en especial aquella de los países del primer mundo, continúe vacilando con respecto a sus identidades, derechos, privilegios y la misma existencia. Actualmente, los grupos de la *New Age* se apropian de las creencias espirituales indígenas cuando les place; algunos afirman estar poseídos por espíritus indígenas guías, mientras que otros solamente interpretan sus «propios» sueños (individualizados) como una experiencia espiritual indígena. Escritores y poetas también han creado una mística alrededor de su trabajo, lo cual, así como Wendy Rose sostiene, «aspira a "encarnar al indio", en efecto "volviéndose" el indio "real"»[10]. A pesar de las repetidas declaraciones

---

8 Mead, A. (1993), «Cultural and Intellectual Property Rights of Tangata Whenua», trabajo presentado en la Conferencia Women in Science, Wellington, septiembre de 1993, reimpreso en *Nga Tikanga, Nga Taonga. Cultural and Intellectual Property Rights – The Rigyhts of Indigenous Peoples*, Research Unit for Maori Education, Monograph 23, University of Auckland.

9 Ver Mander, J. (1991), págs. 161-77.

10 Rose, W. (1992), «The Great Pretenders: Further Reflections on Whiteshamanism», en *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance*, ed. M. Annette James, South End Press, Boston, págs. 403-21.

de estos grupos de que la espiritualidad es una experiencia a través de la cual las personas no indígenas tienen como objetivo ayudar a la gente, indudablemente es una experiencia que produce ganancias.

7. Creación de la cultura virtual como cultura auténtica

Para los que se pueden dar el lujo, la realidad virtual ya sustituye a los viajes exóticos y al sillón de voyeurismo. Ahora se pueden ver colecciones de arte de museos desde cualquier parte del mundo y los turistas pueden reconstruir y entrar a ruinas antiguas sin necesidad de salir de su casa. El aborigen de Tasmania Jimmy Everett afirma al respecto, «De hecho la gente blanca "cultiva" la cultura aborigen... moldeándola en imágenes estereotipadas y estáticas de lo que es aceptado por los australianos blancos como aborigen. Cualquier cosa que no concuerde con el criterio de los blancos se rechaza, basándose en la premisa de que no es completamente aborigen»[11]. El conocimiento «científico» de los pueblos puede ser creado por la experiencia virtual y se pueden diseñar conversaciones entre guerreros de la antigüedad y observadores de tiempos modernos. Las diferencias culturales se pueden controlar al seleccionar y oprimir botones. Así continúa la deshumanización del Otro.

8. Alimentación del consumo, la tuberculosis del mercado

En tanto que los gustos de los indígenas por los artículos de comercio alguna vez se desarrollaron literalmente como gustos por el alcohol y el azúcar, ahora la televisión brinda el medio a través del cual se alimentan los gustos de la cultura estadounidense en un constante descargue de publicidad. Las comunidades indígenas lo notan más que nada entre los jóvenes, para quienes estrellas estadounidenses del deporte o del rap se han convertido en sus nuevos héroes. El discurso de estos héroes está salpicado de expresiones estadounidenses y las interacciones de los jóvenes con los adultos se han contaminado de las relaciones sociales de la clase media blanca estadounidenses. Para muchos jóvenes el consumo y la constante necesidad de obtener cada vez más «cosas» se vuelven más importantes que el sistema de valores colectivo de sus propias comunidades. El peligro es que el consumo enmascara las desigualdades económicas y políticas e insensibiliza a los individuos

---

11 Everett, J. (1994), «Australian Museums: A Role to Play in a Changing Indigenous Environment», en *Issues in the Control of Aboriginal Knowledge*, Research Unit for Maori Education, Monograph 21, University of Auckland.

para hacerles creer que ellos son «seleccionadores» autónomos en un mercado culturalmente neutro.

9. Creación de reservas soberanas para la elite

Los pueblos indígenas han reclamado vigorosamente tanto el derecho a la autodeterminación como el derecho a establecer naciones soberanas dentro de sus territorios tribales. Estas discusiones se han montado contra el panorama de fragmentación social en el Occidente. La ciudad es la metáfora dominante para el aparente colapso de los valores, sistemas y prácticas sociales occidentales. A pesar de que ahora está bien establecido como término, la idea de la «selva urbana» malvada y dominante, cargada de crimen y poblada de salvajes, presenta a la clase media nuevos retos a lo que se considera como su dominio. Los muy ricos siempre han podido escapar, mientras que las clases medias se han podido mudar a «ciudades planificadas» (*suburbia*) hacia las afueras de la ciudad o han podido ir de vacaciones de vez en cuando. Sin embargo, ahora las clases medias también se están mudando más permanentemente hacia sus propias zonas de seguridad con policía privatizada y servicios sociales independientes. La posibilidad de separarse a sí mismos del Otro a través del establecimiento de reservas soberanas no es tan descabellada.

10. Negación de la ciudadanía global

Los pueblos indígenas ya han experimentado la negación de su humanidad y muchos de ellos han luchado por el reconocimiento de su ciudadanía dentro de los Estados que los colonizaron. Las nuevas entidades políticas globales establecidas bajo tales disposiciones como el AGAAC/GATT y otras zonas regionales de libre comercio hacen que la participación dentro de estas zonas dependa del cumplimiento de ciertos requisitos, como el de eliminar cualquier protección a economías y culturas locales. El pertenecer tiene un costo. El negarse a pagar o retirarse de hecho negará a Estados-naciones y a sus miembros el estatus de ciudadanía dentro del orden global.

11. El ejercicio del terror en el siglo XXI

Durante la última década desde el ataque del 11/9 sobre el World Trade Centre en Nueva York se ha creado una guerra contra el terrorismo que ha transformado la vida diaria de millones de personas. Lo que

se esconde detrás de lo que tal vez haya legitimado la guerra contra el terror, han sido otros terrorismos infligidos sobre poblaciones civiles y comunidades vulnerables. Las mujeres y los niños, los ancianos y los jóvenes, son los que están más en riesgo en estas guerras entre carteles de narcotraficantes, de la paranoia de los dictadores, y del tráfico de los seres humanos. A pesar de la inaudita seguridad y vigilancia globales sobre individuos y comunidades, el terror ha estallido como un arma usada para callar y matar, traficar personas y drogas, explotar a niños y a mujeres, al parecer sin límite alguno. El terror es un aparato antiguo que se ha remodelado con una tecnología y brutalidad basada en una falta de humanidad y de cualquier creencia en la parte humana de la humanidad.

12. Que coman pasteles

Los individuos, las familias, comunidades, países y grupos de países apenas logran alimentarse. Nos damos cuenta de esta realidad cuando las noticias televisivas nos cuentan sobre alguna sequía o inundación. Lo que no logramos ver es que el mundo desarrollado no puede alimentarse tampoco –la comida se cultiva en otra parte en condiciones que no queremos conocer. Comemos comida fuera de temporada porque podemos hacerlo, la compramos porque está ahí y la consumimos con todos los aditivos –de alguna manera convencidos de que alguna persona en alguna parte la ha regulado para asegurarnos de que es buena, auténtica y no nos hará daño. Hay poca simpatía por los pobres mientras los ricos tienen sus frigoríficos llenos de comida que parece durar para siempre, su color sin modificarse y su olor fresco durante días o semanas. «Que los pobres coman pasteles» ya es una idea normal para los ricos, y mejor aún si tienen que comprárselo a los ricos. La dependencia alimentaria, la pobreza alimentaria y el monocultivo de productos alimenticios contribuyen a un mundo que se muere de hambre.

Las décadas venideras

Para los pueblos maori, el final de la noche y el comienzo del día son momentos espirituales importantes. La primera bocanada de vida de un recién nacido, el comienzo de una estación, la inauguración de una nueva casa de reuniones, el comienzo de un nuevo proyecto, todos están empapados de un sentimiento de optimismo y desasosiego. Se realizan los rituales y se reúne a la gente para hacer que la transición de un estado

de ser a otro sea un proceso tranquilo y estable. Si las cosas no van bien, se piensa que tal vez los rituales no se realizaron apropiadamente o que no se trataron los asuntos importantes antes de asumir un nuevo comienzo. Después de todo es muy arrogante por parte de los humanos asumir un comienzo, nombrarlo y darle fecha cuando somos seres tan pequeños en el universo; en realidad, solamente somos los cuidadores de la tierra y no sus dictadores.

Para los pueblos indígenas el comienzo de un nuevo siglo es realmente una continuación de una lucha que comenzó hace cinco siglos. El optimismo que prevalece se basa en la creencia de que ahora más que nunca en los últimos quinientos años los pueblos indígenas tienen mejor capacidad de responder. El siguiente capítulo revisará algunos de los intentos de los pueblos indígenas por reposicionarse estratégicamente, haciendo uso de las alianzas internacionales de maneras que han reforzado un sentido de movimiento hacia un futuro positivo. Pero esa es una opinión optimista. La opinión pesimista es que estamos pereciendo y que el legado de la presencia de los pueblos indígenas se borrará de la faz de la tierra. Los pueblos indígenas se posicionan a lo largo de ambos finales de ese continuo. No es de sorprender que en Nueva Zelandia el foco renovado sobre las tradiciones guerreras apareciera en un momento en el que el pueblo maori ha sentido un punto de inflexión en el cual se puede avanzar o ir hacia atrás. Para el pueblo maori esa tradición se encuentra en el dicho frecuentemente citado por el jefe Rewi Maniapoto, «*Ka whawhai tonu matou, ake tonu ake*», «Lucharemos por siempre jamás». El contexto de cambio, inestabilidad e incertidumbre al que se enfrentan las sociedades postindustriales posiciona a los pueblos indígenas y a los asuntos indígenas en diferentes tipos de espacios con diferentes posibilidades. Para muchos líderes indígenas estas posibilidades son esperanzadoras; los espacios son espacios para ser reclamados. En este proceso de cambio global, los pueblos indígenas se ven más como activistas socialmente interesados que como espectadores que sólo observan pasivamente. Tal vez es este posicionamiento el que ofrece mayores posibilidades para la supervivencia de los pueblos indígenas.

Si bien es cierto el discurso del imperialismo y del colonialismo ha cambiado, lo es también que los sitios de lucha permanecen. La lucha por la validez de los conocimientos indígenas puede que ya no se trate del *reconocimiento* de que los pueblos indígenas tienen formas únicas de ver el mundo, sino más bien de probar la autenticidad y de conseguir el control sobre nuestros propios saberes. Los debates sobre los derechos de propiedad intelectual y cultural arrojan a la contienda sobre los saberes

en un nuevo marco. La comodificación del conocimiento como propiedad intelectual, pero del conocimiento colectivo como conocimiento público, y de conocimientos como valor agregado, llevan la lucha a otro ámbito de interpretaciones culturales. Ahora los indígenas tienen que probar que lo que fue utilizado durante siglos para sanar una enfermedad fue algo que fue «descubierto» y luego se le sumó un valor agregado a ese descubrimiento a través de algún tipo de proceso científico. La noción de autenticidad es crítica en este ámbito, ya que generalmente es crucial para las discusiones presentadas por los pueblos indígenas en relación con el conocimiento y la cultura. Aún si los fundamentos del debate han cambiado, el choque entre la ciencia y los saberes indígenas permanece constituido alrededor de los intereses de la ciencia. En el nuevo siglo los pueblos indígenas tendrán que seguir adelante con la lucha para defender y buscar la protección de los saberes, los conocimientos y las culturas indígenas.

Hay que reconocer que los pueblos indígenas ofrecen alternativas reales a la forma de desarrollo actualmente dominante. Los pueblos indígenas tienen filosofías que conectan a los seres humanos entre sí y con el medio ambiente, las cuales generan principios para tener una vida sostenible, respetuosa y posible. La tabla de Jerry Mander señala las diferencias distintivas entre las personas tecnológicas y los pueblos nativos, señalando cosmovisiones con un marcado contraste entre sí, las cuales han generado formas claramente diferentes de organizar la vida social, política, económica y espiritual[12]. En proyectos relativamente pequeños pero efectivos, muchas de estas alternativas indígenas se han incorporado en diversas esferas, tales como programas de justicia reconstituyente que utilizan círculos de sanación, iniciativas de salud comunitarias que utilizan intervenciones indígenas holísticas, modelos de consulta gubernamentales para ocuparse de comunidades, modelos de teleconferencias grupales para resolver temas sobre el cuidado y la protección de jóvenes, prácticas hospitalarias que incorporan a curanderos nativos, prácticas en museos que involucran a los indígenas propietarios de los artefactos, y estilos pedagógicos indígenas en la sala de clase. Muchas de estas iniciativas implicaron grandes debates políticos y la resistencia ante agencias y poderosos intereses, pero una vez establecidos se han discutido en conferencias internacionales y reuniones intergubernamentales como si la idea hubiese surgido de la generosidad de personas no indígenas.

---

12 Mander, J. (1991), págs. 215-19.

Más importante aún que las alternativas que los pueblos indígenas ofrecen al mundo son las alternativas que los pueblos indígenas se ofrecen unos a otros. Las estrategias que funcionan para una comunidad puede que también funcionen para otra. Las ganancias obtenidas en un contexto pueden ser aplicadas de forma útil en otro. El compartir recursos e información puede ayudar a grupos y a comunidades a colaborar unos con otros y a protegerse mutuamente. El desarrollo de protocolos internacionales y alianzas estratégicas puede brindar una crítica continua de las prácticas de los estados y las empresas. La supervivencia de una comunidad puede ser celebrada por otra. Los recursos espirituales, creativos y políticos compartidos entre las comunidades indígenas pueden brindar alternativas mutuas. El compartir es algo bueno, es una cualidad muy humana. El ser capaz de compartir, el tener algo valioso que compartir, da dignidad al que da. El aceptar un regalo y el corresponder da dignidad al que recibe. El crear algo nuevo a través del proceso de compartir es recrear lo viejo, reconectar las relaciones y recrear nuestra humanidad.

Capítulo 6
El Proyecto de los Pueblos Indígenas: para establecer una nueva agenda

Si bien el objetivo principal de los capítulos anteriores ha sido identificar las razones que explican por qué los pueblos indígenas aborrecen y desconfían de la investigación, los capítulos que siguen cambian de enfoque y tratan sobre el desarrollo que se ha llevado a cabo en el campo de la investigación tal y como ha sido conceptualizado y ejecutado por investigadores indígenas que trabajan en comunidades indígenas. Debido a las razones expuestas en los capítulos anteriores, a menudo el peso de la historia problematiza la forma en la cual una persona indígena se posicione como investigadora. Sin embargo, el contexto indígena ha cambiado dramáticamente y en algunas áreas hay un gran interés de parte de los pueblos indígenas en la investigación, y más específicamente un interés en ciertas clases de investigación. Por lo tanto, se ve en estos contextos que se está formando por primera vez un campo de investigación propiamente indígena. Es un campo que privilegia las preocupaciones indígenas, las prácticas y la participación indígena como investigadores e investigados. En los próximos capítulos se presentan diferentes aspectos de la investigación indígena.

Este capítulo expone el marco del proyecto moderno de los pueblos indígenas. Muchos de sus participantes afirmarían que este proyecto ha sido definido por el contacto de más de quinientos años con el Occidente. En este sentido además, se lo puede describir como una lucha de resistencia modernista[1]. En gran parte, durante los últimos quinientos años el proyecto indígena ha tenido una prioridad principal: *la supervivencia*. Este objetivo implica la supervivencia después de los efectos de una continua guerra contra los colonizadores, de la devastación por las enfermedades, del desplazamiento forzado desde tierras y territorios, de las opresiones de

1 Nota de la traductora: el modernismo y la lucha modernista en América Latina se asocian con tendencias literarias de Rubén Darío, Delmira Agustini, y José Martí entre otros, y en Brasil con las artes plásticas de la segunda década del siglo XX. En inglés se refiere a los profundos cambios socio-económicos y culturales de los siglos XIX y XX.

vivir bajo regímenes injustos; la supervivencia en un puro nivel físico básico y como pueblos con nuestros propios y distintivos idiomas y culturas. Si bien para muchos pueblos indígenas alrededor del mundo la supervivencia en un nivel humano básico es todavía la principal preocupación, el proyecto de los pueblos indígenas fue reformulado sobre una plataforma de cuestiones preocupantes mucho más amplia después de la Segunda Guerra Mundial y en especial desde los años sesenta. Si en algunos contextos se buscó resolver estas cuestiones por medio de violentas revoluciones o luchas armadas, en otros han surgido estrategias de «descolonización de la mente», y en otros contextos más estas cuestiones han sido alimentadas y preservadas dentro de los sistemas culturales de toda comunidad indígena. La importancia del período y de la reformulación del proyecto indígena que se desplegó durante esa era se demuestra en el hecho de que se haya elaborado una nueva agenda para la actividad indígena, la cual va más allá de las aspiraciones de descolonización de una comunidad indígena en particular y se dirige hacia el desarrollo de alianzas estratégicas indígenas a nivel global. Este capítulo describirá dos aspectos del proyecto indígena: el movimiento social de los pueblos indígenas que ha tenido lugar desde los sesenta, y el desarrollo de una agenda o plataforma de acción que ha influido en las actividades de investigación indígena.

El movimiento social de los pueblos indígenas

Las actividades de los pueblos indígenas se pueden comprender, a un nivel, simplemente como un movimiento social indígena que empezó como un movimiento de un pueblo, el cual se convirtió en un movimiento de pueblos. El movimiento se desarrolló simultáneamente a partir de las estrategias de supervivencia y los sistemas culturales que han nutrido a la gente, sus valores y creencias dentro de sus propias comunidades, reservas, tribus y naciones durante más de quinientos años. Normalmente se alude a una revitalización cultural, pero este término tiende a implicar que las culturas necesitaban ser rescatadas, lo cual si bien es un aspecto del tema, no es el único. Dependiendo del contexto, diferentes escritores indígenas han explicado el movimiento como un resultado de las frustraciones causadas por la urbanización por una parte y de la revitalización tradicional, de la base o de las reservas por otra[2]. El punto

2 Ver, por ejemplo, Alfred, G. R. (1995), *Heeding the Voices of our Ancestros, Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Nationalism*, Oxford University Press, Toronto; Awatere, D. (1984), *Maori Sovereignty*, Broadsheet, Auckland; Jaimes, M. A., ed. (1992), *The State of*

en común es que generalmente el movimiento empezó fuera de vista (de la sociedad dominante) antes de irrumpir en el escenario nacional e internacional. De acuerdo con Franke Wilmer:

> los pueblos indígenas utilizan todas las estrategias típicas que se asocian con los movimientos sociales y los grupos de presión. Donde sea posible participan directamente en el proceso político del gobierno nacional. Donde no es posible o efectivo han movilizado campañas de resistencia dedicándose a protestar o han utilizado otras clases de política «extraordinaria» y directa[3].

Al explicar la aparición de las organizaciones radicales maori en Nueva Zelandia, Ranginui Walker afirma que «eran una expresión clandestina de creciente conciencia política»[4].

En Nueva Zelandia, el movimiento maori ha sido refutado, debatido, desarrollado, perfeccionado, priorizado y moldeado por la acción radical. El camino hacia un movimiento más amplio liderado por los pueblos maori se ha plagado de luchas políticas y conflicto social. Este movimiento ha sido testigo tanto de los retos de una generación de jóvenes maori hacia la hegemonía dominante de los líderes maori de los sesenta y setenta, como también de los retos para los maori al proponer cambios a través de múltiples espacios de educación, salud, desarrollo, política gubernamental y de la sociedad no indígena en general. Algunos de los hitos que han dejado huellas en este camino incluyen actividades como la Marcha por la Tierra en 1974, las protestas del Día de Waitangi desde 1971, la ocupación de Bastion Point (1978) y de la Cancha de Golf Raglan (1978), la interrupción del Tour de Rugby Springbok (1981), Te Kohanga Reo (1982), la Conferencia de Desarrollo de Educación Maori (1984), la Conferencia de Desarrollo Económico Maori (1985) y Kura Kaupapa Maori (1986). Aunque las protestas políticas todavía son un aspecto de la acción maori, hay que tomar en cuenta que además de las protestas existe una amplia gama de iniciativas y de proyectos de revitalización cultural que van progresando. En el contexto maori un sueño compartido se ha concebido parcialmente alrededor de conceptos culturales clave como el *tino rangatiratanga* (soberanía), *whanau*, *hapu*, *iwi* (grupos familiares, grupos sub-tribales y la tribu), *te reo* (el idioma maori) y

---

Native America: Genocide, Colonization and Resistance, South End Press, Boston; Walker, R. (1990), *Ka Whawhai Tonu Matou: Struggle Without End*, Penguin, Auckland; Wilmer, F. (1993), *The Indigenous Voice in World Politics*, Sage, Newbury Park.

3 Wilmer, *The Indigenous Voice*, pág. 135.

4 Walker, *Ka Whawhai*, pág. 210.

tikanga maori (costumbres culturales maori). Estos conceptos, los cuales están arraigados en el idioma maori y en su cosmovisión, brindan una manera de reunirse en términos propiamente maori. Mejor conocida es la forma en la cual el Tratado de Waitangi ha ofrecido un marco de organización para el diálogo con los intereses dominantes de la sociedad de Nueva Zelandia y del gobierno mientras que la educación, la salud, la justicia y el desarrollo maori se han transformado en espacios de lucha más definidos.

En Australia, los aborígenes en todos los estados han pasado por una larga lucha por ser reconocidos como ciudadanos de Australia y por los derechos a la tierra. La resistencia se remonta hasta antes de la Segunda Guerra Mundial y en los años sesenta ella tomó la forma de acción directa a lo largo de varios estados y en los Territorios del Norte. Los grupos aborígenes reclamaban títulos sobre las tierras, los cuales eran rechazados constantemente por las cortes y los gobiernos estatales. El pueblo yirrkala realizó una petición de sus derechos sobre las tierras en su propio idioma escrita en la corteza de un árbol[5]. Derechos sustanciales de ciudadanía a nivel federal para todos los aborígenes, entre ellos el derecho de ser incluidos en el censo nacional, no se ganaron sino hasta después de un referendo que tuvo lugar en 1967 para cambiar la constitución australiana. A pesar de que el referendo contó con un apoyo abrumador, es irónico el hecho de que se les pidiera a los australianos blancos que votaran para decidir si los indígenas australianos podían tener derechos en sus propias tierras. El cambio constitucional no transformó radicalmente la vida de los aborígenes[6]. Como lo ocurido en el contexto maori, la lucha sobre los derechos a la tierra después de 1967 está marcada de hitos como la acción directa, peticiones públicas, una embajada en una carpa de campaña en 1972, protestas silenciosas durante la celebración de Australia blanca con 200 años de asentamiento en 1988, y desafíos tanto en las cortes como ante las autoridades estatales. La decisión de la corte Mabo, la cual anuló la doctrina de *terra nullius*, resultó en una política reaccionaria del gobierno conservador de la Commonwealth de naciones que tenía como meta el refrenar acceso al título nativo y

5 Lippman, L. (1981), *Generations of Resistance. The Aboriginal Struggle for Justice*, Longman Cheshire, Melbourne, pág. 49.

6 Ver, por ejemplo, Sykes, R. (1989), *Black Majority*, Hudson Hawthorn, Victoria. Roberta (Bobbi) Sykes también fue activista durante los años setenta y su libro es un análisis de las condiciones de los pueblos aborígenes en los veintiún años desde que se cambió la constitución. Ofrece un retrato asombroso de los variados campos de justicia, alojamiento, salud, educación, empleo y derechos humanos.

apaciguar los intereses de poderosos grupos constituidos por personas no indígenas, como los pastoralistas y las compañías mineras.

Protestas semejantes sobre derechos de tierras, lenguas, derechos culturales, derechos humanos y derechos civiles tuvieron lugar, literalmente, en todo el mundo, desde tierras muy al norte con los sami de Noruega hasta acciones por la lengua galesa, pasando por protestas vascas en España hasta diferentes grupos indígenas en el Medio Oriente, África, Norte, Centro y Sudamérica, Filipinas, India, Asia y el Pacífico. Todas estas luchas nacionales tienen sus propias historias independientes pero la creciente connotación de lucha política a nivel mundial que adquirieron estas demandas le otorgó renovado ímpetu a otros grupos indígenas. El movimiento social incluye muchas características que reflejan tanto una gran diversidad de intereses y objetivos, de enfoques y de métodos de trabajo, como también una unidad de espíritu y de propósito. Mientras retóricamente el movimiento indígena puede que esté encapsulado dentro de la política de autodeterminación, en realidad es un movimiento mucho más dinámico y complejo, el cual incorpora multiples dimensiones, algunas de las cuales están por desarrollarse. Implica por un lado una revitalización y reformulación de la cultura y la tradición, una mayor participación y un rechazo articulado de las instituciones occidentales, y por otro lado un enfoque en las relaciones estratégicas y en las alianzas con grupos no indígenas. El movimiento ha desarrollado un lenguaje o discurso internacional compartido que permite a los activistas indígenas dialogar a través de sus diferencias culturales a la vez que responden a las demandas de sus propias comunidades o naciones, que les brindan guía y orientación.

El movimiento social internacional indígena es muy político en todo nivel. Se cruza de maneras complejas y normalmente contradictorias con las políticas internas de muchas naciones indígenas. Según Gerald Alfred, «se ha dicho que el nacer indio es nacer dentro de la política. Creo que es verdad, porque al nacer Mohawk de Kahnawake no recuerdo ningún momento libre del impacto del conflicto político»[7]. Para el pueblo maori, la mayoría de las veces el Tratado de Waitangi ha sido la norma que ha enmarcado las conversaciones políticas. Tanto nuestras instituciones culturales que promovían el debate oral como el sentimiento de injusticia que avivaba los debates hacían que la política fuera la base de la vida diaria en nuestro contexto. Internamente la presión política se manifiesta con frecuencia a través de luchas por el liderazgo, sobre lo

7 Alfred, *Heeding the Voices*, pág. 1.

que se considera «tradicional» y sobre los intereses particulares dentro de la comunidad que se están favoreciendo por medio de acuerdos y convenios especiales.

La fuerza del movimiento se encuentra en los ejemplos de cómo las comunidades se han movilizado localmente, o sea el desarrollo desde la base. Hay que señalar el nivel local como el sitio donde las culturas indígenas y las culturas de resistencia han nacido y se han alimentado a través de generaciones. Las comunidades por sí mismas han desarrollado iniciativas exitosas utilizando sus propias ideas y prácticas culturales. Importantes reservas de confianza y creatividad dentro de muchas comunidades han generado una gran variedad de iniciativas sociales, educacionales, sanitarias y artísticas. En este proceso, los movimientos de revitalización cultural y lingüística han sacado provecho de una serie de recursos culturales que han recentrado los papeles de las mujeres y los ancianos indígenas y los grupos que han sido marginalizados a través de varias costumbres coloniales. Estos grupos en la comunidad eran a menudo aquellos que habían conservado las prácticas «tradicionales» que los ancianos les habían enseñado, hablaban el idioma con fluidez y tenían conocimientos especializados sobre la tierra, el sistema de creencias espirituales y las tradiciones orales de la comunidad.

Si bien algunas comunidades se enfocaban principalmente en la revitalización cultural, otras, ya fueran organizaciones separadas o pequeños grupos de individuos, decidieron más concienzudamente dedicarse a reorganizar sus relaciones políticas con el Estado. En este sentido, las comunidades indígenas han desafiado y demandado, obteniendo diferentes resultados tanto en las cortes como a través de la legislatura. Los desafíos constitucionales presentados por las naciones indígenas han trastornado de manera profunda la comodidad colonial de algunos Estados. En el caso de Canadá, por ejemplo, tales demandas presentadas por los pueblos que forman las Naciones Originarias (First Nations) durante la crisis constitucional de Quebec forzó la inclusión de consideración de los derechos indígenas en la agenda nacional. Se han presentado reclamos en muchos aspectos que han desafiado la legitimidad de las doctrinas sobre las cuales los Estados coloniales se han fundamentado. Los aborígenes australianos han desafiado constantemente la doctrina de la *terra nullius* o «tierra vacía», la cual ha sido utilizada para denegar el progreso de cualquier reclamo sobre territorio. Otros pueblos indígenas han iniciado reclamos basándose en tratados. Otros simplemente han pedido que se les dé una disculpa. Muchos de los reclamos hechos al Estado se han basado en la legitimidad, desde la perspectiva de los indígenas de ser los primeros pueblos en dichas

tierras. Para Wilmer, «la voz indígena responde críticamente a la narrativa (algunos dirían mito) del Estado-nación –el Estado jerárquico incorporado, coercitivo que existe, en parte, para facilitar el proceso de creación de un superávit económico a escala internacional»[8].

Se puede sostener que estos reclamos indígenas al Estado formaban parte de una crisis de legitimidad mucho mayor, debido al hecho de que los Estados naciones modernos han enfrentado extensas transformaciones culturales y económicas de amplio alcance. El activismo indígena normalmente se organizó –alrededor o como parte de– incómodas alianzas con otros grupos sociales marginados: feministas blancas, socialistas, comunistas, antirracistas, activistas religiosos y sindicatos de trabajadores. En Nueva Zelandia, las protestas en contra de las giras de rugby hacia o desde Sudáfrica movilizaron acciones generalizadas que involucraron a grupos antirracistas, organizaciones de clase media y grupos maori. En Australia, las luchas aborígenes sobre los derechos a la tierra y las luchas antirracistas a menudo se combinaban a pesar de que esta confluencia no lograba incluir el apoyo de otras minorías étnicas para la causa aborigen. En algunos lugares, el aliarse con grupos no indígenas representaba una parte significativa de la política en general, sin embargo, las organizaciones indígenas siempre consideraban que estas alianzas eran problemáticas. En el caso de Nueva Zelandia, por ejemplo, Donna Awatere sostiene que «estas alianzas son necesarias porque los cambios para los maori no pueden lograrse solos. Los pueblos blancos han atravesado barreras clasistas para unirse con otros, basando la alianza en la unión contra la hegemonía blanca, es decir, la dominación de los maori por los blancos. Para superar esta hegemonía se necesita una reestructuración de la alianza blanca»[9]. Otro razonamiento más fundamentalista sostenía que las alianzas con organizaciones e individuos no indígenas eran totalmente innecesarias. Obviamente, el contacto con la gente blanca ha sido terriblemente negativo para muchos pueblos indígenas, por lo tanto no es de sorprender que no tengan confianza alguna ni en las actividades ni en las intenciones de grupos o individuos no indígenas.

8 Wilmer, *The Indigenous Voice*, pág. 194.

9 Awatere, *Maori Sovereignty*, pág. 34.

Movilización internacional

El trabajar dentro del Estado-nación produce un nivel de frustración tal que ello llevó a algunas comunidades indígenas a establecer o a reestablecer, en algunos casos, conexiones internacionales o relaciones con otras comunidades indígenas. Michael Dodson, aborigen australiano y Comisionado de Justicia Social de los Isleños del Estrecho de Torres, sugiere que para los pueblos indígenas «Lo que nos ha unido es precisamente nuestra situación desventajosa y nuestra lucha por el reconocimiento de nuestros derechos»[10]. Sin embargo, este proceso requirió bastante tiempo para que las comunidades pudieran redescubrirse a sí mismas y conectarse a nivel nacional, regional, lingüístico y luego internacional. Wilmer enumera una cronología de la formación de las organizaciones indígenas, la cual muestra un desarrollo de veinte años, que reunió a los diferentes grupos indígenas del Norte, de la Amazonia y Latinoamérica, de Canadá y los Estados Unidos, y de Australia y Nueva Zelandia. Posteriormente, conferencias mundiales de grupos indígenas han incluido la participación de delegaciones de todas partes del planeta. La movilización internacional de los pueblos indígenas ha tenido lugar en alianza con muchas organizaciones no indígenas que han brindado todo su apoyo con su trabajo en el campo de los derechos humanos. Redes editoriales con sede en el norte han ayudado en la distribución de información y han proveído apoyo financiero para facilitar la participación indígena en eventos importantes.

Desde la perspectiva de los pueblos indígenas, tanto la historia de las relaciones internacionales (las relaciones entre naciones) como la de los movimientos de resistencia se remonta hasta antes y también después del contacto con el Occidente[11]. Bajo el imperialismo europeo los pueblos indígenas se encontraban dentro de formaciones políticas nuevas que provocaron una ruptura con las relaciones anteriores, las alianzas estratégicas, las rutas de comercio y los métodos de comunicación con otras naciones indígenas. La imposición de la soberanía europea sobre los pueblos indígenas tuvo como resultado la transformación efectiva del enfoque de las relaciones internacionales indígenas en una relación colonizador/colonizado. Por consiguiente, en el ejemplo

10 Dodson, M. (1996), *Fourth Report of the Human Rights and Equal Opportunity Commission*, Australian Government, Commonwealth of Australia, pág. i.

11 Radha Jhappan, C. (1992), «Global Community? Supranational Strategies of Canada's Aboriginal Peoples», in *Journal of Indigenous Studies*, Vol. 3, No. 1, págs. 59-97.

de Nueva Zelandia, los esfuerzos de los pueblos maori para resolver las demandas legales estaban dirigidos a la reina de Inglaterra y de hecho existen varios ejemplos en los siglos XIX y XX de peticiones y delegaciones enviadas a Londres, específicamente a la reina. Semejantes delegaciones se enviaron desde Australia, Canadá y otras colonias del Imperio Británico. En los Estados Unidos, viajes de los representantes y jefes de varias naciones americanas nativas, incluidas las delegaciones de los soberanos del Reino de Hawai, llegaron a Washington DC para ver al presidente. Para las colonias francesas, el destino era París. Debido a que las relaciones internacionales que los pueblos indígenas establecieron en este contexto existían dentro de los límites del imperio, se definieron dentro de estos límites más como asuntos domésticos que como relaciones «internacionales»[12]. La cercana y a menudo íntima relación que los pueblos indígenas asumían con los soberanos o jefes de Estado era resultado de la representación de estos como protectores y «grandes padres y madres de los nativos», sin embargo, esa relación siempre fue decepcionante. Los pueblos indígenas invertían gran energía y fe en la idea de que las peticiones al centro del poder funcionarían. Muchos grupos indígenas desarrollaron o ya habían establecido maneras bastante sofisticadas para llevar a cabo los encuentros entre ellos mismos y los jefes de Estado o dignatarios de alto rango. Los protocolos asociados con estos eventos demostraban enorme respeto hacia los oficiales colonos, inclusive con aquellos que tenían un rango inferior o de poco poder. Por otra parte, las comunidades nunca han olvidado la falta de respeto que a menudo mostraban los poderes imperiales y los colonos hacia las delegaciones indígenas y el ridículo al que eran sometidas.

El desarrollo de las relaciones indígenas internacionales, las cuales comenzaron después de la Segunda Guerra Mundial, deben considerarse dentro del contexto de las luchas indígenas para la autodeterminación que estaban ocurriendo desde la base. En Nueva Zelandia, Australia y Canadá, así como en Estados Unidos, el aumento del activismo indígena fue análogo al activismo alrededor del movimiento de los derechos civiles, la liberación de la mujer, los levantamientos estudiantiles y el movimiento en contra de la guerra de Vietnam. Rebecca Robin relaciona el «resurgimiento del activismo indio» en Estados Unidos «con una crisis más generalizada –manifestada en los movimientos de derechos civiles y

12 Morris, G. T. (1993), «International Structures and Indigenous Peoples», in *Indigenous Peoples Politics: An Introduction*, eds. Marc Sills y G. T. Morris, Fourth World Center, University of Colorado, págs. 22-45.

de liberación negra, los movimientos anti-guerra y de poder estudiantil y los incipientes movimientos de los derechos de los chicanos y de liberación de la mujer»[13]. Hasta cierto punto, lo que se ha escrito sobre las protestas indígenas ha sido enmarcado por los eventos dramáticos de este período, el cual se ha caracterizado como si marcara un hito histórico para la modernidad. Sin embargo, el movimiento indígena tenía vigor propio y su estrategia de cambio incluía un amplio abanico de acciones, desde protestas públicas hasta la instalación de pabellones nacionales indígenas, pasando por encuentros y otras actividades de intercambio y conexión internacional. En 1972 los pueblos aborígenes en Australia y los maori en Nueva Zelandia establecían sus propias embajadas bajo tiendas de campaña. Las ocupaciones de tierras y edificios también eran estrategias efectivas para ganar la atención de los medios de comunicación a nivel mundial y de las autoridades. Muchos de los «líderes» de los eventos de protesta eran blancos de la policía y otras autoridades de vigilancia y eran señalados como «enemigos internos». En Nueva Zelandia, policías maori eran ubicados en las líneas delanteras para disolver la ocupación del Bastion Point y se utilizaban tácticas semejantes en otras partes. En Estados Unidos, por ejemplo, el caso de Leonard Peltier es conocido, por cuanto implica actos concretos del FBI diseñados para "neutralizar" a los activistas indígenas[14].

Una de las primeras iniciativas postguerra de los grupos indígenas en el campo internacional fue preparada por una organización denominada la Hermandad de Indios Norteamericanos (NAIB por sus siglas en inglés), la cual tuvo origen en la Columbia Británica en los años cincuenta bajo el liderazgo de Andrew Paull. La NAIB envió una delegación a las Naciones Unidas[15]. Los vínculos entre las comunidades de las Naciones Originarias de Canadá (First Nations) y las comunidades de Nativo Americanos (Native Americans) en Estados Unidos ya eran muy cercanos debido a las relaciones tradicionales. Posteriormente, diferentes comunidades indígenas de Canadá visitaron a las comunidades indígenas en Nueva Zelandia por medio de los esfuerzos de George Manuel, quien encabezaba la Hermandad Nacional India de Canadá entre 1970 y 1976[16]. Siguiendo estas

13 Robbins, R. (1992), «Self-Determination and Subordination: the Past, Present and Future of American Indian Government», en *The State of Native America*, ed. Jaimes, pág. 76.

14 Van der Wall, J. (1992), «A Warrior Caged: the Continuing Struggle of Leonard Peltier», en *The State of Native America*, ed. James, Boston, págs. 291-310.

15 Sanders, D. E. (1997), *The Formation of the World Council for Indigenous Peoples*, International Work Group for Indigenous Affairs Document 29, Copenhagen, págs. 10-12.

16 *Ibid.*, pág. 11.

iniciativas a pequeña escala, el Movimiento Indio Americano (AIM por sus siglas en inglés) facilitó una gran reunión internacional involucrando a una amplia variedad de delegaciones indígenas internacionales. De esta reunión y bajo el fuerte liderazgo de individuos como Russell Mean y Jimmy Durhan surgió el Consejo Internacional de Tratados Indios (International Indian Treaty Council) en 1974[17]. Casi simultáneamente, cruzando la frontera en Canadá, la Hermandad Nacional India estableció el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (World Council of Indigenous Peoples) en 1975. Ambas organizaciones buscaban estatus como representantes no-gubernamentales para el Consejo Económico y Social (ECOSOC por sus siglas en inglés) de las Naciones Unidas[18].

Mientras al interior de sus territorios practicaban nuevas formas de resistencia «sin ruido», las comunidades indígenas de la década de los cincuenta emprendían movimientos internacionales que a menudo suscitaban el apoyo de organizaciones de derechos humanos y de ONGs y otras organizaciones no indígenas. En 1957 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) adoptó el Convenio 107, el «Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales», uno de los primeros instrumentos internacionales en encargarse de los asuntos indígenas al nivel de derecho internacional[19]. El Convenio 107 no incluyó todo lo que los pueblos indígenas esperaban, pero fue importante en reconocer y utilizar el término «indígena». Posteriormente, en la década de los setenta, la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de la ONU publicó el Informe Cobo, en nombre de su presidente, Martínez Cobo. Ese Informe es un ejemplo de varias iniciativas emprendidas a nivel internacional durante la década de los setenta gracias al apoyo de oficiales solidarios y de grupos no indígenas y ONGs ya asociados a la ONU.

Un asunto clave en los debates internacionales se ha enfocado en el término «pueblos». Los activistas indígenas consideran que este término es esencial, ya que son los pueblos los reconocidos por la ley internacional como los que tienen derecho a la autodeterminación. Thornberry sostiene que:

---

17 Morris, G. T. (1992), «International Law and Politics: Towards a Right to Self-Determination for Indigenous Peoples», en *The State of Native America*, ed. Jaimes, pág. 76.

18 Al International Indian Treaty Council (Consejo Internacional de Tratados Indios) le fue concedido el estatus de consultor del ECOSOC en 1997, y al World Council for Indigenous Peoples se le concedió en 1979. Para más información, ver Aga Khan, Sadruddin y Hassan bin Talal (1987), *Indigenous Peoples: A Global Quest for Justice, a Report for the Independent Commission on International Humanitarian Issues*, Zed Books, Londres.

19 Morris, «International Law and Politics», in *The State of Native America*, ed. Jaimes, págs. 55-86.

El discurso legal sobre los pueblos indígenas se ha desarrollado a través de la consideración de los derechos de los infieles, de la soberanía nativa, de la doctrina de la *terra nullius*, del «derecho cristiano», de la doctrina de la tierra vacía, de la doctrina paternalista de la custodia y de todos los incidentes de la misión civilizadora de los poderes. Los grupos indígenas hicieron su entrada al siglo XX sin apenas un estatus previo de «sujeto» en el derecho internacional[20].

Es así como en los discursos indígenas el término «pueblos» se ha convertido en un importante símbolo lingüístico de nuestra identificación como pueblos con autodeterminación. De acuerdo con Michael Dodson, «en cualquier definición razonable, los pueblos indígenas son indudablemente "pueblos". Estamos unidos por territorios comunes, culturas, tradiciones, historias, idiomas, instituciones y creencias. Compartimos un sentimiento de parentesco e identidad, una conciencia como pueblos diferentes y una voluntad política para existir como pueblos diferentes»[21]. La lucha para que se confiera esta definición y estatus se evidenció en la elaboración del anteproyecto de la Declaración sobre [la Protección del] los Derechos de los Pueblos Indígenas, desarrollado por el Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas de la ONU. El foro donde se aprobaría la Declaración estaba conformado por los Estados miembros de la ONU, por lo tanto es ilustrativo observar su progreso hacia el borrador en las discusiones porque también ha sido extremadamente político, ya que los Estados miembros se posicionaron de manera que promovían su propia imagen por un lado y al mismo tiempo protegían su propia soberanía por otro. Cuando por fin firmaron la Declaración en el año 2009, Nueva Zelandia, Australia, Canadá y Estados Unidos se negaron a firmar; sin embargo, posteriormente Australia, Canadá y Nueva Zelandia sí lo han firmado, quedando los Estados Unidos como el único Estado en el mundo que parece mantener una oposición absoluta.

Una agenda para la investigación indígena

El movimiento social indígena desencadenó todo un despliegue de actividades y explosiones de energía. Al mirar atrás, ahora es posible

20 Thornberry, P. (1991), *International Law and the Rights of Minorities*, Clarendon Press, Oxford, pág. 332.

21 Dodson, M. (1994), «Voices of the Peoples –Voices of the Earth; Indigenous Peoples–Subjugation or Self-determination?», en *Voices of the Earth*, ed. Leo van der Vlist, International Books, NCIP, Netherlands, págs. 24-5.

identificar temas y subproyectos que han atraído a diferentes grupos indígenas. Ya es posible observar cómo los temas que surgieron a finales de los sesenta han sido desarrollados o moldeados en los años precedentes. Estos temas constituyen una agenda de acción, la cual conecta esfuerzos locales, regionales y globales que se están movilizando hacia el ideal de un mundo indígena que goce de autodeterminación. Aún no está claro cómo este mundo indígena puede encajar en el contexto del actual sistema de Estados-naciones. Ni siquiera se puede asumir que los Estados-naciones necesariamente permanezcan como entidades políticas efectivas para organizar la política. La creciente influencia de las diferentes clases de bloques de poder, los cuales atraviesan inclusive al Estado-nación, tales como las empresas multinacionales, las alianzas económicas regionales y los grupos de interés a nivel global, nos indican que existe un posible espacio para los pueblos indígenas.

Por lo anterior se puede observar que la agenda de investigación que aquí se conceptualiza ha de adquirir la forma de un programa definido por una serie de acercamientos que se sitúan dentro de la política descolonizadora del movimiento indígena. La agenda se enfoca estratégicamente en la meta de la autodeterminación de los pueblos indígenas y por esa razón una agenda de investigación va más allá de los propósitos políticos, toda vez que lo que persigue es el logro de la justicia social, la cual se expresa a través de un amplio campo de terrenos psicológicos, sociales, culturales y económicos. La justicia social necesariamente implica procesos de transformación, descolonización, sanación y movilización de pueblos. Los procesos, los acercamientos y las metodologías, aunque son dinámicos y están abiertos a diferentes influencias y posibilidades, son elementos críticos de una agenda de investigación estratégica.

La figura 6.1 es una simple representación de una agenda de investigación indígena. La figura utiliza la metáfora de las mareas oceánicas. Desde la perspectiva de los pueblos del Pacífico, el mar da vida, determina el tiempo y transmite movimiento. Dentro del gran flujo y reflujo del océano se encuentran ambientes más pequeños y localizados que han permitido a los pueblos del Pacífico desarrollar relaciones duraderas con el mar. Para los polinesios, el dios del mar más importante es Tangaroa. Aunque se pueden enumerar muchas direcciones, la tabla indica el equivalente maori de los cuatro puntos cardinales: norte, este, sur, y oeste. Las mareas representan el movimiento, el cambio, el proceso, la vida, el flujo de ideas hacia dentro y hacia fuera, las reflexiones y las acciones. Las cuatro direcciones enumeradas aquí –descolonización, sanación, transformación y movilización– representan procesos. No son

metas ni puntos finales en sí, sino procesos que se conectan, informan y clarifican las tensiones entre lo local, lo regional y lo global. Son procesos que se pueden incorporar en prácticas y metodologías.

Figura 6.1 La Agenda de Investigación Indígena

En la tabla se representan cuatro mareas principales: supervivencia, recuperación, desarrollo y autodeterminación. Estas son las condiciones y los estados del ser a través de los cuales se están desplazando las comunidades indígenas. No es un desarrollo secuencial; la supervivencia de los pueblos como seres físicos, de sus idiomas, y prácticas sociales y espirituales, de las relaciones sociales y de las artes, todo depende de una disposición de prioridades fundamentales. De manera semejante, la recuperación de territorios, de derechos indígenas e historias también depende de la disposición de ciertas prioridades, así como a la vez depende del reconocimiento de que las culturas indígenas han cambiado inexorablemente. La recuperación es un proceso selectivo, que a menudo responde a las crisis inmediatas más bien que a una estrategia planeada. Esa manera de responder se relaciona con la realidad de los pueblos indígenas, en la que no tienen el control y están sujetos permanentemente a una variedad de condiciones externas. En términos concretos, ello significa

que se señalan ciertas tierras y áreas designadas como prioridad, ya que las excavadoras podrían empezar a destruirlas en cualquier momento.

Como ya se ha observado, la agenda de investigación indígena es amplia en su alcance y tiene intenciones ambiciosas. Hay algunas cosas que hacen que esta agenda sea muy diferente a la agenda de investigación de una gran organización científica o de varios programas de investigación científica a nivel nacional. Sin embargo, hay otros elementos que son parecidos a cualquier programa de investigación, lo cual conecta la investigación al «bien» de la sociedad. Los elementos que son diferentes se pueden encontrar en palabras claves como sanación, descolonización, espiritualidad, recuperación. Estos términos parecen estar en desacuerdo con la terminología de investigación de la ciencia occidental, demasiado interesada a nivel político más que de forma neutral y objetiva. Sin embargo, las intenciones transmitidas por estos términos están arraigadas en varias metodologías de investigación de las ciencias sociales. Por ejemplo, la creencia de que la investigación «beneficiará a la humanidad» expresa un fuerte sentido de responsabilidad social. Como se planteó en los capítulos anteriores, el problema con esa creencia en particular es que los pueblos indígenas son sumamente cínicos sobre la capacidad, los motivos y las metodologías de la investigación occidental para entregar cualquier beneficio a los pueblos indígenas, ya que esta ciencia los ha visto por mucho tiempo como seres «no-humanos» y, de hecho, los ha clasificado como tales. Debido a este profundo cinismo, las comunidades indígenas tienen la expectativa de que los investigadores con los que se topen, en efecto, «enunciarán» en detalle los posibles beneficios de cualquier investigación.

Los protocolos de investigación ética

El inmenso problema de credibilidad que la comunidad de investigación enfrenta cuando trabaja con los pueblos indígenas también ha sido abordado dentro de una agenda indígena. Al principio, el problema se concibió como algo totalmente negativo, por lo cual los individuos indígenas, comunidades y organizaciones, reaccionaron a la investigación como si fuera algo nefasto hecho por los investigadores blancos a los indígenas. Estas reacciones posicionaron a las comunidades indígenas como impotentes y a la investigación como una actividad destinada exclusivamente a despojar a los otros de su poder. Pareciera haber muy poco espacio para cambiar dicha percepción. El enlace entre los debates que surgieron del movimiento indígena, las discusiones planteadas

por otros grupos preocupados por la investigación ética y los cambios en algunos paradigmas de las ciencias sociales (que se discutirán en el capítulo nueve) ha creado un espacio en donde se puede negociar mejores relaciones con la investigación. Puede que algunas comunidades científicas en el campo académico hayan dejado bien establecidas las directrices éticas, pero muchas no. Aún si tales comunidades tienen directrices, el reiterado problema es que todavía se da por supuesto que los pueblos indígenas son «objetos naturales» de investigación. Es difícil expresar al mundo no indígena lo profundamente arraigada que se encuentra esta percepción entre los pueblos indígenas.

Muchos de los problemas éticos han sido planteados por los grupos interesados en los rápidos avances de la ciencia y la tecnología y la rápida desaparición de la diversidad. En el debate sobre la ética se definen las distinciones entre requerimientos legales y los códigos de conducta ética. Los grupos indígenas sostienen que las definiciones legales de ética están enmarcadas de tal forma que incluyen el sentido occidental del individuo y de la propiedad individualizada, por ejemplo, el derecho de un individuo a dar su propio conocimiento o el derecho a dar su consentimiento informado. Los estándares éticos se determinan con referencia al «bien» social, el cual se basa en las mismas creencias sobre el individuo y la propiedad individualizada. Los derechos indígenas y de la comunidad o las opiniones sobre este tema generalmente no son reconocidos ni respetados. Por medio del desarrollo de instrumentos como tratados, estatutos y declaraciones, los indígenas han intentado enviar señales bien claras a las comunidades científicas y de investigación del mundo de que los acercamientos estilo minero a cielo abierto para investigar (ver, tomar y destruir) son absolutamente inaceptables. Los debates en el mundo indígena sobre los derechos de propiedad intelectual y cultural están teniendo lugar como respuesta a los antecedentes de la desenfrenada explotación en los campos de la biodiversidad y la farmacéutica. Diferentes organizaciones están promulgando la ética cultural o los códigos de conducta indígena a menudo como un puro acto de supervivencia.

El acta constitutiva de los Pueblos Indígenas y Tribales de los Bosques Tropicales firmada en Penang (1993) incluye declaraciones que se refieren a los derechos colectivos de los pueblos sobre la propiedad intelectual y cultural, la participación de los pueblos indígenas en la dirección de proyectos, la promoción de sistemas de salud, el control sobre conocimientos, y el mandato de que «cualquier investigación que se lleve a cabo en nuestros territorios, debe contar con nuestro

consentimiento y dirección conjunta «(Artículo 45)». La Declaración de Mataatua sobre los derechos de propiedad intelectual y cultural de los pueblos indígenas firmada en Whakatane, Nueva Zelandia (1993), aborda estos problemas al declarar que «los indígenas del mundo tienen derecho a la autodeterminación y al ejercer tal derecho deben ser reconocidos como los propietarios exclusivos de su propiedad cultural e intelectual». Insiste en que «los primeros beneficiarios del conocimiento indígena deben ser los descendientes indígenas directos de ese conocimiento». La Declaración se dirige a los gobiernos y demanda a los Estados a «que desarrollen políticas y prácticas que reconozcan a los pueblos indígenas como los guardianes de su conocimiento tradicional, los cuales tienen derecho a proteger y controlar la divulgación de ese conocimiento y que los indígenas tienen el derecho de crear nuevos conocimientos con base en las tradiciones culturales». Esta declaración es una de las varias declaraciones indígenas. Otros pronunciamientos oficiales y declaraciones indígenas internacionales que tienen como objetivo proteger los derechos indígenas y reforzar los estándares éticos incluyen: la Declaración de la Cuenca Amazónica, la Declaración Kari Oca de 1993, la Organización de Salud Panamericana, el anteproyecto de la Declaración Panamericana de Pueblos Nativos, la Declaración de las Montañas Azules, el estatuto de la Alianza Internacional de los Pueblos Indígenas-Tribales de los Bosques Tropicales de 1993, la Declaración Oficial de Coolangatta sobre los Derechos Indígenas a la Educación de 1993. Se están preparando muchas otras declaraciones oficiales a nivel comunitario.

En el contexto de Nueva Zelandia, la ética de la investigación para las comunidades maori se extiende mucho más allá de los asuntos de consentimiento y confidencialidad individual. En una discusión sobre aquello que podría llegar a constituir principios éticos sólidos para la investigación en las comunidades maori, Ngahuia Te Awekotuku ha identificado una serie de responsabilidades que los investigadores tienen para con los pueblos maori[22]. Su esquema se basa en el código de conducta de la Asociación de Antropólogos Sociales de Nueva Zelandia, el cual a su vez está basado en las directrices de la Asociación Antropológica Americana[23]. Te Awekotuku establece directrices bastante básicas que tienen como objetivo el respeto y la protección de los «derechos, intereses y sensibilidades» de las personas estudiadas. Sin embargo, hay algunas

22 Te Awekotuku, N. y Manatu Maori (1991), *He Tikanga Whakaaro. Research Ethics in the Maori Community*, Manatu Maori, Wellington.

23 New Zealand Association of Social Anthropologists Principles of Professional Responsibility and Ethical Conduct (adoptado en 1987 y enmendado en 1990).

ideas culturalmente específicas que son parte de lo que se denomina como las prácticas Kaupapa Maori[24]. Estas no están prescritas en los códigos de conducta de los investigadores, pero tienden a ser sugeridas a los investigadores maori en términos culturales:

1. Aroha ki te tangata (respeto por la gente).
2. Kanohi kitea (la cara vista, es decir, preséntesele cara a cara a la gente).
3. Titiro, whakarongo... korero (mire, escuche...hable).
4. Manaaki ki tangata (comparta y reciba amablemente a la gente, sea generoso).
5. Kia tupato (sea cauteloso).
6. Kaua e takahia te mana o te tangata (no pisotee el *mana* de la gente).
7. Kia mahaki (no alardee de su conocimiento)[25].

Estos dichos reflejan sólo algunos de los valores que se atribuyen a la manera en la que nos comportamos. Son muy diferentes a la imagen «pública» de la sociedad maori vista como un foro para rituales, oratoria y líderes, pero son la clase de comentarios que se utilizan para determinar si alguien tiene «buenas» cualidades como persona. Existen otros proverbios y dichos que incluyen los ideales y las aspiraciones que valen la pena perseguir, así como mensajes morales para quienes deciden no seguir las reglas de la práctica.

Recientemente, los pueblos indígenas de Australia, Canadá y Nueva Zelandia han desarrollado directrices de ética útiles para los investigadores, especialmente en relación a la investigación sanitaria. Estas y otras pautas se pueden encontrar en Internet y en los sitios web de agencias específicas. Estas directrices sobre la ética ponen énfasis sobre los valores críticos que involucran tanto la integridad personal como la responsabilidad colectiva, a la vez que enseñan principios de investigación y de educación como también otras formas de interacción. En estos contextos indígenas, es

---

24 Ver el Capítulo 9.

25 He escogido estos dichos después de haberlos oído varias veces como comentarios de evaluación de las personas. El dicho «Titiro, whakarongo, korero» proviene de Te Atarangi, el programa de la lengua maori para adultos. Parece ser un código de conducta para los investigadores en varias situaciones. De hecho, las *kuia*, o sea, las ancianas, usan estos dichos más que otros en el *marae* cuando observan, cuidadosamente, lo que hace la gente.

esencial mantener buenas relaciones personales porque las relaciones respetuosas, recíprocas y auténticas se encuentran en el corazón de la vida comunitaria y promueven el desarrollo de la comunidad.

Desde la perspectiva indígena los códigos de conducta ética sirven en parte el mismo propósito que los protocolos que gobiernan nuestras relaciones con los otros y con el medio ambiente. Los indígenas utilizan consistentemente el término «respeto» para recalcar la importancia de nuestras relaciones y de la humanidad. A través del respeto el lugar de todas las personas y cosas en el universo se mantiene equilibrado y en armonía. El respeto es un principio recíproco, compartido, constantemente intercambiable, el cual se expresa a través de todos los aspectos de la conducta social. Haig-Brown y Archibald afirman que «para estar en armonía consigo mismo, los otros miembros del reino animal y los otros elementos de la naturaleza, se necesita que las personas de las naciones originarias respeten el don de cada entidad y establezcan y mantengan relaciones respetuosas y recíprocas con los otros»[26]. La negación de la humanidad de los pueblos indígenas por parte de los de Occidente, la negación de la ciudadanía y los derechos humanos, la negación del derecho a la autodeterminación, todo esto demuestra palpablemente la enorme falta de respeto que ha marcado las relaciones de los pueblos indígenas y los pueblos no indígenas.

---

26 Haig-Brown, C. y Archibald, J. (1996), «Transforming First Nations Research with Respect and Power», en *Qualitative Studies in Education*, Vol. 9, No. 3, págs. 245-67.

Capítulo 7
Articulación de una agenda de investigación indígena

Los capítulos anteriores han señalado que la investigación está altamente institucionalizada a través de las disciplinas y los campos del conocimiento, por medio de las comunidades y los grupos de interés académico y a través de la academia. La investigación también es una parte integral de las estructuras políticas: los gobiernos financian la investigación directa e indirectamente por medio de la enseñanza superior, las organizaciones científicas a nivel nacional y los programas y las políticas de desarrollo. Las naciones ricas gastan enormes cantidades de dinero en investigación en todas las dimensiones imaginables. Las naciones pobres hacen lo que pueden para mantenerse al día. Las empresas e industrias financian sus propias investigaciones y, a veces, recogen datos para los gobiernos. Sus programas de investigación pueden tener un alcance global. Las ONG y los grupos comunitarios locales también realizan investigaciones y participan en el análisis y crítica de las investigaciones. Todas estas actividades de investigación son llevadas a cabo por personas que de una u otra forma han sido entrenadas y socializadas bajo ciertas maneras de pensamiento, de definición y de entender lo conocido y lo desconocido. Parece más bien difícil imaginar la articulación de una agenda de investigación indígena a tal escala. Sin embargo, el imaginar la autodeterminación también es imaginar un mundo en el que los indígenas se vuelvan participantes activos y se preparen para las posibilidades y los retos que hay por delante.

Este capítulo informa sobre el desarrollo de las iniciativas indígenas en la investigación y comenta algunas de las maneras en que actualmente se está articulando una agenda de investigación indígena. Es sorprendente que para los pueblos indígenas existen maneras claramente diferentes de nombrar y pensar en la investigación. A menudo no se refieren a los proyectos como investigación, a pesar de que la investigación constituye una parte central de la actividad del proyecto. Además de las razones expuestas

en capítulos anteriores sobre el concepto general que tienen los indígenas de la investigación, existe otra razón que explica el recejo en nombrar a una actividad o proyecto como investigación. La investigación también se ve como el dominio de los expertos que tienen títulos académicos de nivel avanzado y que tienen acceso a un lenguaje y a unas capacidades altamente especializadas. Las comunidades que están llevando a cabo lo que se puede considerar como un humilde y pequeño proyecto se niegan a nombrar lo que hacen como investigación en caso de que ello provoque el desprecio y la indignación de los investigadores «reales». Además, partiendo de la agenda de autodeterminación, las comunidades indígenas activa y deliberadamente nombran al mundo de acuerdo a una cosmología indígena. Por ejemplo, a lo que los investigadores denominan como metodología, en Nueva Zelandia los investigadores maori llaman investigación *Kaupapa Maori* o investigación maori-céntrica. Esta manera de denominar trata de llevar hacia el centro y de privilegiar los valores, las actitudes y las prácticas indígenas en vez de disfrazarlos con etiquetas occidentales como «investigación colaborativa». Instituciones como la academia e importantes agencias de financiamiento mantienen y refuerzan la idea de que la investigación es una capacidad altamente especializada y que por definición «tiene que ser» desarrollada y apoyada a cierta distancia de la comunidad.

Hay dos caminos diferentes por los cuales se puede adelantar una agenda de investigación indígena. El primero es a través de proyectos de acción comunitaria, iniciativas locales e investigación nacional o tribal con base en demandas. El segundo camino utiliza los espacios ganados por los centros de investigación indígena o por los programas de estudio dentro de las instituciones. Aunque a menudo se dice que el acercamiento basado en la comunidad tiene mayor derecho de propiedad y control comunitario de lo que es posible alcanzar a través de la academia, esto no siempre o no necesariamente es el caso. Con frecuencia los proyectos con base en la comunidad son conceptualizados, financiados y dirigidos por investigadores que han sido entrenados en una disciplina o paradigma y que a menudo son empleados por una organización de investigación. También los investigadores universitarios que trabajan dentro de la protección de nociones tales como la libertad y la investigación académica pueden legitimar enfoques innovadores y vanguardistas que pueden privilegiar los proyectos basados en la comunidad. En otras palabras, estos dos caminos no están enfrentados el uno con el otro, sino que simplemente reflejan dos desarrollos diferentes; se cruzan y se informan recíprocamente en numerosos niveles diferentes.

La investigación comunitaria

La idea de comunidad se define o se imagina de maneras múltiples como espacios físicos, políticos, sociales, psicológicos, históricos, lingüísticos, económicos, culturales y espirituales. Para los pueblos colonizados muchas comunidades locales se han creado a través de políticas deliberadas que tienen como objetivo instalar a la gente en reservas, las cuales con frecuencia no están a la vista del público, y se quedan marginadas. La legislación y otras prácticas coercitivas del Estado se han asegurado de que la gente permanezca dentro de sus propios límites comunitarios. Sin embargo, las comunidades también se han creado a sí mismas a pesar de las políticas que tienen por objetivo fragmentar los lazos familiares y separar a la gente de sus territorios tradicionales. Las comunidades indígenas han convertido incluso los espacios más aislados y marginalizados en un hogar empapado de significado espiritual e identidad indígena. En Norteamérica el término *Indian Country* «Territorio Indio» define un sentido de comunidad, mientras que una nación nombrada como la Nación Navaho define otro sentido de comunidad, y una reserva nombrada define aun otro sentido diferente. En Australia el término «muchedumbre» (*mob*) se utiliza para identificar y distinguir los diferentes niveles y organizaciones de la comunidad.

Algunos escritores se refieren a estas múltiples capas de pertenencia como «identidades anidadas». Por ejemplo, Gerald Alfred conceptualiza la identidad Kahnawake en términos que se refieren a los «Kahnawake local, Mohawk nacional, Iroquois en términos más generales y pan-nativo»[1]. Él afirma que «de este modo, las personas de descendencia Mohawk que viven en Kahnawake tienen una identidad con varias capas, la cual incorpora cada una de las "comunidades" que él o ella ha heredado y que también incluye la identidad del nativo –en términos más generales– y el término más común de "indio", cuya identidad fluye desde su afiliación e identificación racial con los pueblos indígenas de Norteamérica[2]». Al describir a las comunidades chicanas en los Estados Unidos, Irene Blea sostiene que:

> Al entrar en la discusión de los factores que componen la comunidad chicana como un entorno físico, socio-histórico y espiritual surge una definición más clara de esta comunidad. Es inútil intentar categorizar estos aspectos de la comunidad ya que con frecuencia se complementan.

1 Alfred, G. R. (1996), *Heeding the Voices of our Ancestors*, Oxford University Press, Toronto, pág. 18.

2 *Ibid.*, pág. 19.

Por ejemplo, el elemento espiritual de Aztlán está traspasado por su relación con su aspecto socio-histórico, ya que Aztlán no es solamente una región física sino también un estado mental, una creencia espiritual[3].

Al visitar Nueva Zelandia en 1996, la historiadora africano-americana Bernice Reagon Johnson visitó una comunidad maori, y, al participar en las discusiones sobre el significado de la tierra para la identidad maori, ella describió a su propia comunidad afirmando que esta se mantiene junta por medio de las canciones más que por el territorio. Un amigo aborigen también hizo un comentario parecido: «cantamos para que la tierra exista»[4]. Para los grupos maori existen varias maneras de identificar que uno pertenece a cierta «comunidad» indígena. Una manera muy común es presentarse a los demás nombrando la montaña, el río, el ancestro tribal, la tribu (iwi) y la familia (whanau). Por medio de esta forma de presentación, uno se localiza en una serie de identidades que se han enmarcado geográfica, política y genealógicamente.

Definir la investigación comunitaria es tan complejo como definir la comunidad. Por ejemplo, según las normas del trabajo investigativo, «la comunidad» se considera como un espacio más bien diferente a aquel dado «al campo». La «comunidad» representa un espacio mucho más íntimo, humano y autodefinido, mientras que «el campo» asume que hay un espacio «ahí afuera» donde es posible que la gente esté o no presente. La investigación comunitaria cuenta con y da validez al hecho de que la propia comunidad hace sus propias definiciones. Existen muchos ejemplos de proyectos de investigación que se llevan a cabo a nivel comunitario local. Algunos proyectos se iniciaron y se llevaron a cabo por gente local que trabaja en entornos locales, generando soluciones locales para problemas locales. Otros proyectos, apoyados por agencias de desarrollo, tienen como objetivo fomentar las iniciativas de autoayuda y la creación de comunidades con varias capacidades. La investigación social a nivel comunitario con frecuencia se conoce como investigación de acción comunitaria o como investigación emancipadora. Ambos enfoques son modelos que buscan marcar una diferencia positiva en las condiciones de vida o en las mismas vidas de la gente. De acuerdo con Stringer, la investigación de acción comunitaria «es un proyecto colaborativo para la averiguación o investigación que brinda a la gente los medios

3 Blea, I. I. (1995), *Researching Chicano Communities*, Praeger, Westport, pág. 2.

4 Nota de la traductora: En inglés *«we sing the land into existence»*.

para tomar acciones sistemáticas y resolver problemas específicos»[5]. Estos acercamientos a la investigación habilitan no solamente a las comunidades, sino también a los investigadores indígenas para trabajar como investigadores dentro de sus propias comunidades. Los enfoques de acción comunitaria asumen que la gente sabe y puede reflexionar sobre sus propias vidas, que tienen sus propias preguntas y prioridades, que tienen destrezas y sensibilidades que pueden mejorar (o debilitar) cualquier proyecto basado en la comunidad.

También hay comunidades de interés que no necesariamente ocupan el mismo espacio geográfico en el cual la investigación comunitaria local es llevada a cabo. Las mujeres indígenas son un ejemplo de este tipo de comunidad, así como también lo son los trabajadores de derechos indígenas, los artistas y escritores indígenas, los trabajadores sanitarios indígenas y los investigadores indígenas. Las comunidades indígenas de interés han creado una amplia red de contactos y de relaciones que prestan su ayuda. Se pueden considerar círculos de gente que se reúne para hablar de intereses semejantes. La comunidad tiene sus propios límites y el negociar la entrada puede ser tan complejo como el entrar a una aldea local. Las comunidades de interés se han moldeado alrededor de sus propias prioridades y particularidades; a menudo tienen sus propios discursos o códigos; tienen su propio análisis de autodeterminación; pueden desconfiar de la persona de fuera; algunos pueden tener membresías formales y otros posiblemente se reconocen los unos a los otros por medio de códigos de idioma o de vestuario. Por ejemplo, en el caso de muchas mujeres indígenas, sus análisis han surgido de las intersecciones entre la política del feminismo occidental y la política de sus propias comunidades indígenas. El escribir y hablar de las experiencias de las mujeres dentro de estos espacios se ha convertido en una prioridad de investigación para las mujeres indígenas. Esta prioridad conecta y fundamenta una amplia variedad de preocupaciones de las mujeres indígenas a nivel local, nacional y mundial. Hay un florecimiento en la literatura de las mujeres indígenas cuyos criterios van en contra de las categorías literarias occidentales. En todos los enfoques comunitarios, el *proceso*, es decir la metodología y el método, es muy importante. En muchos proyectos, el proceso es mucho más importante que el resultado. Se espera que los procesos sean respetuosos, que brinden capacidades a la gente para sanar y educar. Se espera que ellos den un

5 Stringer, E. T. (1996), *Action Research. A Handbook for Practitioners*, Sage Books, California, pág. 15.

pasito más hacia la autodeterminación. El desarrollo de la comunidad indígena tiene que ser informado por la investigación arraigada en la comunidad, la cual respeta y enriquece los procesos comunitarios. Lo anterior es un reto enorme en todo el mundo en términos de desarrollo porque muchas comunidades se ven sujetas por la investigación experta de Occidente por un lado y sometidas por modelos de desarrollo que niegan el conocimiento local e indígena por otro. En el contexto maori va creciendo la capacidad investigativa al nivel comunitario y ya se encuentran destacados modelos de institutos de investigación comunitaria que trabajan para el desarrollo de la comunidad.

Iwi y la investigación de la nación indígena

Si bien el término *iwi* a veces se traduce como «tribu», los pueblos maori utilizan el término para describir sus instituciones geopolíticas e intergeneracionales y las relaciones que los conectan con un lugar, una historia y los protocoles compartidos. Los *iwi* entonces comprenden muchas comunidades distintas y representan la entidad política mayor que engloba a muchos grupos pequeños íntimamente asociados por genealogía y prácticas y costumbres consuetudinarias compartidas.[1] Lo anterior explica por qué la investigación realizada por los *iwi* en Nueva Zelandia abarca una amplia gama de campos. Además de las demandas presentadas al Tribunal de Waitangi con respecto a las tierras y a los recursos injustamente apropiados por el gobierno después de firmar el Tratado de Waitangi en 1840, se realiza investigación *iwi* en áreas como la administración de recursos, el desarrollo económico, la salud, la educación, la justicia, la familia e hijos, la flora y la fauna y los conocimientos tradicionales. En el caso de un *iwi* en particular, el Ngati Awa, el Centro de Investigación Ngati Awa fue establecido en 1989 para llevar a cabo una investigación relacionada a una demanda ante el Tribunal de Waitangi, la cual resultó en la devolución o la repatriación de la casa de reunión tallada de Mataatua, reabierta en 2011 después de más de un siglo de enajenación. Después de la resolución exitosa de esta demanda este Centro se convirtió en El *Trust* Ngati Awa de Investigación y Archivos, el cual sigue apoyando investigaciones económicas, ambientales y sociales. El centro de investigación es una de las entidades gestionadas por el *runanga* o concejo administrativo y ha contratado a varias personas jóvenes con títulos en investigación. Los Ngati Awa también fundaron una universidad tribal, Whare Wananga o Awanuiarangi, la cual ofrece carreras en varios campos con títulos hasta el doctorado, todos con un

componente de conocimiento maori. Te Whare Wananga o Awanuiarangi atrae a estudiantes de toda Nueva Zelandia como también a estudiantes indígenas de otros países. Sus profesores y estudiantes realizan una contribución importante al desarrollo de varios grupos *iwi*.

Otro *iwi*, el Waikato Tainui, ha establecido su propio Instituto Superior de Investigación y Desarrollo. Dicho *iwi* ha invertido grandes cantidades de recursos en becas universitarias de posgrado para ayudar a los estudiantes *tanui* a completar sus estudios y un proyecto de investigación relevante. Este instituto universitario ya tiene como directora una investigadora muy respetada del mismo *iwi* y la expectativa es que ella dirija a los investigadores, además de administrar los diversos proyectos que se emprenden para avanzar en el desarrollo de la comunidad. Otros *iwi* han confiado en el muy pequeño grupo de maori con títulos universitarios para dirigir las extensas investigaciones requeridas para sustentar una demanda legal. Los procesos de demandas han fomentado la investigación y la solicitud de personal experto en diversos campos del conocimiento. Lo anterior les ha dado gran ímpetu a las peticiones maori de títulos educativos de nivel avanzado y ha puesto bajo escrutinio el papel de las instituciones.

El proceso de organizar una demanda legal en relación al Tratado y la preparación para una eventual «audiencia» requiere del conocimiento, esfuerzo y compromiso colectivo de diferentes partes de la tribu. Hay mucho en juego en tales investigaciones, ya que si no se toman en cuenta los puntos de vista y los sentimientos de diferentes intereses tribales puede haber inmensas ramificaciones negativas para la tribu una vez que la audiencia se haya llevado a cabo y se haya llegado a un acuerdo. Cualquier signo de que se hayan realizado tratos secretos o de que se haya hecho caso omiso a los procesos tradicionales puede resultar en que no se les ofrezca más trabajo a las personas a cargo o puede producir una escisión dentro de la misma tribu. A menudo, las personas externas ven tales contiendas como evidencia de que las «luchas internas» tribales son muy comunes. Aquellos que están adentro tienden a interpretar tales políticas como el resultado de un dejarse llevar por la agenda gubernamental para llegar a acuerdos a cualquier costo, más que un reflejo de las prácticas tradicionales. Los procesos de consulta, las reuniones colectivas, el debate abierto y la toma de decisiones compartidas constituyen aspectos cruciales de las prácticas de investigación tribal.

Estudio de caso de una iniciativa de investigación indígena dentro de la academia

La investigación es una característica distintiva de las universidades. Las universidades están comprometidas con la creación de conocimiento a través de la investigación, la reflexión, la erudición y la libertad académica. Historiadores de la universidad han sostenido que este es un papel que ella se ha ganado con mucho esfuerzo después de siglos de desarrollo. El currículo de una universidad moldea la forma en que se reproduce el conocimiento para crear el currículo de los colegios y la sociedad. Los intelectuales brindan liderazgo para la sociedad en relación al conocimiento. Los pueblos indígenas consideran que las universidades son instituciones mayoritariamente de elites que se reproducen a sí mismas a través de varios sistemas de privilegio. Incluso aquellas universidades que están financiadas por el gobierno son consideradas como bastiones muy importantes del elitismo occidental. Es por esto que no es de sorprender que muchos de los estudiantes indígenas encuentren poco espacio para las perspectivas indígenas en la mayoría de las disciplinas académicas y en la mayoría de los enfoques de investigación. Existen muchos ejemplos de programas de estudios indígenas y étnicos que han tenido dificultades para sobrevivir en medios más bien hostiles. Tanto el personal indígena como los estudiantes indígenas han encontrado que la institución es tóxica. Haunani Kay Trask describe algunas de las experiencias turbulentas como académica de Hawai tratando de trabajar *como* una académica hawaiana en la Universidad de Hawai[6]. Desafortunadamente, sus experiencias no son únicas. La universidad representa una clase especial de lucha y el pequeño caso que sigue explica resumidamente una iniciativa que ha logrado sobrevivir y que de hecho se ha hecho más fuerte.

Las actividades de investigación están organizadas principalmente alrededor de los intereses de personas con ideas afines. El desarrollo de grupos de investigación tiende a ocurrir orgánicamente dentro de las universidades. Es parte de lo que se denomina cultura de la investigación, arraigada en las prácticas del día a día y en los valores de la vida académica. La mayoría de las actividades de investigación que operan a nivel de grupo comparten ya sea temas o metodologías de interés. Sin embargo, cuando algunos grupos de investigación desarrollan acuerdos más formalizados, las organizaciones de investigación especializada se

6 Trask, H. (1993). *From a Native Daugher*, Common Courage Press, Maine.

desarrollan dentro de la universidad. En el sistema universitario estas organizaciones tienden a ser clasificadas en tres tipos: unidades de investigación que están situadas dentro de departamentos de enseñanza; centros de investigación que están localizados dentro de colegios o facultades; e institutos de investigación que cruzan los límites de las facultades o de la enseñanza. La tarea de convertirse en cualquiera de ellos es un proceso altamente político.

En el contexto universitario de Nueva Zelandia, el desarrollo maori indígena ha ocurrido como un desarrollo académico, en un primer momento a través del estudio de los pueblos maori dentro de la disciplina de la antropología y, en tiempos más recientes, a través del desarrollo de centros académicos maori dentro de facultades y departamentos, como el de educación, medicina, derecho, comercio, historia del arte y literatura. Dichos centros son de cierta manera diferentes de los de otros contextos, en donde los programas indígenas existen más como servicios para los estudiantes sujetos a limitaciones administrativas y al dominio académico exterior. Existen ventajas particulares al ubicarse dentro de las estructuras académicas, las cuales se relacionan muy directamente con el conocimiento y con el asunto de quién puede enseñar y llevar a cabo investigación. Comparativamente, los pueblos maori son una minoría indígena importante, pues representan alrededor del quince por ciento de la población total de Nueva Zelandia. A pesar de que los niveles de participación maori en las universidades han sido extremadamente bajos, en los espacios donde los maori han tenido participación, estos han sido extremadamente exitosos como académicos. Por ejemplo, Sir Apirana Ngata, quien estudió en la Universidad de Canterbury durante la década de 1890, fue uno de los miembros (maori y no maori) mejor educados del parlamento. Sir Peter Buck, titulado como antropólogo médico, estudió en la Universidad de Yale y fue un destacado erudito de la antropología del Pacífico. Las generaciones posteriores de académicos maori obtuvieron sus títulos doctorales en Inglaterra o en los Estados Unidos. Aunque son pocos todavía los profesionales maori que escogen una carrera académica, no obstante forman parte de una fuerte tradición.

En el mundo de hoy existen varios ejemplos de centros de investigación dentro de universidades –en varios contextos australianos, en Suecia, Finlandia, Noruega, en Canadá, en los Estados Unidos, América Latina y en África–. El Centro de Investigación Sami, en la Universidad de Umea en Suecia, tiene una enorme base de datos históricos de la población sami que facilita la investigación demográfica y social. La Escuela Superior de Trabajo Social de la Universidad de Washington cuenta con un equipo

de investigadores nativos especializados en el trabajo de sanación del trauma histórico, y llevan a cabo este trabajo en todas partes del país. Por su parte, en Australia existen centros de investigación indígena en la mayoría de las instituciones, y una nueva generación de intelectuales aborígenes y de las Islas del Estrecho de Torres se dedica a realizar un trabajo original y fascinante.

En Nueva Zelandia, Nga Pae o Te Maramatanga es uno de los ocho «Centros Nacionales de Excelencia en Investigación», en este caso dedicado a la investigación maori. Fue establecido en 2002 por medio de un proceso abierto de licitación competitiva administrado por el gobierno, y desde sus inicios se ha dedicado a transformar la sociedad por medio de la investigación maori de la más alta calidad. El profesor Michael Walker, científico biológico de gran renombre, y yo, científica social y educacionista, fuimos nombrados los primeros codirectores. Una característica innovadora de Nga Pae o Te Maramatanga ha sido la amplia colaboración entre investigadores maori de diversas disciplinas e instituciones –desde el único ingeniero hasta los artistas, científicos sociales y educacionistas–. Uno de los principales objetivos del Centro fue lograr que unos quinientos estudiantes se recibieran de doctores dentro de cinco años. Esa meta visionaria fue la idea del profesor Graham Hingangaroa Smith, quien dirigió el desarrollo de la propuesta. Su propósito se basaba en la idea de que teníamos que incrementar el número de estudiantes maori en el campo de la educación superior a la vez que abriéramos oportunidades educativas de la primera infancia: nos hacía falta crear una generación de nuestros propios intelectuales indígenas para liderar la transformación de nuestras comunidades. El propósito de Hingangaroa Smith fue calificado como ambicioso en el extremo y hubo un gran escepticismo sobre la posibilidad de lograr esa meta, más que nada por parte de la comunidad no maori.

Se dedicaron años de trabajo al desarrollo del Centro de Excelencia, más particularmente en el superar las barreras que el colonialismo había establecido en la educación –romper el techo de cristal, disciplina por disciplina e institución por institución– ha requerido un trabajo literalmente de décadas. Algunos de nuestros modelos a seguir se habían graduado de la universidad a fines del siglo XIX. La movilización hacia la creación de la capacidad investigativa comenzó resueltamente a fines de los años ochenta, cuando los activistas políticos demandaron que los pueblos maori controlaran la investigación hecha en nuestras comunidades por investigadores externos y se promovieron argumentos a favor de la autodeterminación en todas las dimensiones de nuestras

vidas. Dentro de la institución huésped del nuevo Centro de Excelencia en la Investigación, ya estaban trabajando juntos pequeños grupos de investigadores maori en los campos de educación, salud y estudios maori. En cualquier institución el acto de establecer pequeños grupos de investigación puede representar un reto, tanto más cuando el conocimiento y la investigación indígenas se consideraban con gran escepticismo y a veces con una hostilidad abierta por parte de los profesores titulares de una cátedra.

El Centro emprendió actividades para crear una infraestructura nueva de investigación con vínculos entrecruzados en distintos niveles: se conectarían investigadores indígenas los unos con los otros, trascendiendo las disciplinas e instituciones; comunicándose las comunidades con los investigadores y la investigación indígena con el desarrollo indígena. Una de las primeras tareas al respecto fue fortalecer la capacidad investigativa por medio de incrementar el número de investigadores doctorados. El programa de apoyo doctoral MAI fue diseñado por Graham Hingangaroa Smith en la Universidad de Auckland y después fue implementado como un programa nacional. Los estudiantes maori de doctorado que participaron en el programa se reunieron habitualmente como grupo para compartir problemas, discutir la literatura y probar sus ideas en un ambiente seguro. Se financiaron conferencias nacionales y retiros especiales para perfeccionar la escritura y los profesores titulares maori sirvieron de mentores y coordinadores. Se lanzó una revista en línea para los estudiantes, la *Revista MAI*, y una revista profesional *AlterNative: Una revista internacional de investigación indígena (An International Journal of Indigenous Scholarship)* para los investigadores. Junto con estas iniciativas se creó un fondo nacional de investigación para ayudar a la investigación colaborativa y multidisciplinaria que produjera resultados positivos para las comunidades maori. A fin de cuentas, se alcanzó la meta de los quinientos doctores, muchos de ellos los primeros maori en recibirse en ese nivel en sus disciplinas.

El entrenamiento de investigadores indígenas

Lo que ofrecen las grandes instituciones de investigación y las culturas de investigación son programas, recursos, instalaciones y estructuras, los cuales pueden apoyar y entrenar a investigadores indígenas, dependiendo de si las condiciones son apropiadas. A pesar de que las comunidades tienen una perspectiva crítica de las universidades y de lo que representan, al mismo tiempo esas mismas comunidades quieren que sus miembros

reciban educación occidental y títulos de alto nivel. Pero ellos no quieren obtenerlo a costa de destruir las identidades indígenas, sus idiomas, valores y prácticas. Mujeres y otros grupos de estudiantes minoritarios han compartido lo que los estudiantes indígenas han tenido que sufrir en las universidades. Para muchos estudiantes la universidad puede ser una experiencia alienante y destructiva. Janice Acoose lo describe muy bien cuando escribe sobre sus experiencias al regresar a la Universidad de Saskatechewan como estudiante:

> Una vez en el salón de clase, a pesar de que había estado lejos de las instituciones educacionales por muchos años, me di cuenta de que poco había cambiado en términos del carácter ideológico de las enseñanzas y de las estrategias pedagógicas. De hecho, había muchos catedráticos en varias disciplinas (si bien es cierto que tal vez de forma ignorante o inocente) quienes implícitamente y explícitamente trataban de reforzar nociones de supremacía cultural blanca.[7]

El sobrevivir a la experiencia y al mismo tiempo obtener el título produce una variedad de estrategias que los estudiantes indígenas emplean a diferentes niveles. Estas estrategias varían desde volverse lo más invisible que se pueda hasta volverse lo más visible posible. El sobrevivir al trabajo universitario de pregrado es el primer obstáculo para los estudiantes con potencial investigador, ya que la mayor parte del apoyo sistemático y del entrenamiento de investigadores normalmente no tiene lugar sino hasta el nivel de posgrado o cuando uno es empleado como investigador.

La mayoría de los investigadores indígenas que trabajan con comunidades indígenas o con temas indígenas son autodidactas, habiendo recibido poco apoyo curricular en las áreas relacionadas con los asuntos indígenas. Sin embargo, hay varios programas académicos que se están estableciendo y que son dirigidos específicamente al desarrollo de las capacidades de investigación. El Centro de Estudios Aborígenes de la Universidad de Curtin en el occidente de Australia ofrece un programa de maestría diseñado conforme a las necesidades de los estudiantes indígenas que están trabajando con comunidades indígenas. Se le da énfasis al desarrollo de las capacidades de investigación en acción por medio de tareas de

7 Accose, J. (1995), *Iskwewah-Kah' Ki Yaw Ni Wahkomakanak. Neither Indian Princesses nor Easy Squaws*, Women's Press, Toronto, pág. 30. Ver también Garrod, A. y C. Larimore, eds. (1997), *First Peoples. Native American College Graduates Tell Their Life Stories*, Cornell University Press, Ithaca.

investigación específicas. En la Universidad de Auckland, la formación de los investigadores maori tiene lugar en varias facultades, como la de artes, educación, derecho, ciencias de la salud, administración y ciencias. En la Facultad de Educación, el programa maori de la Universidad de Auckland ha sido un precursor de muchos de los desarrollos tanto dentro de esta universidad como en otros lugares. El programa se ha desarrollado a través de un enfoque coordinado hacia el trabajo del curso, el apoyo de las familias y los estudiantes, la asesoría de tesis, los modelos de conducta de los estudiantes de último año y el empleo en proyectos de investigación. Se espera que los estudiantes desarrollen sofisticadas capacidades teóricas junto con sus intereses especializados de investigación. Si bien el entrenamiento de los investigadores está mucho más enfocado que aquel de un curso estándar, el programa también se centra en un contexto en el cual el personal académico maori y los investigadores están continuamente llevando a cabo investigación. La creación de una cultura de investigación maori ha sido deliberada y los estudiantes están involucrados en las discusiones y los debates sobre los problemas de investigación desde el momento en que comienzan sus programas de postgrado. El entrenamiento tiende a ser específicamente diseñado para cada proyecto y algunos estudiantes son contratados a tiempo parcial o tienen becas como asistentes de investigación, llevando a cabo revisiones literarias, entrada de datos, transcripciones, análisis de datos y realización de entrevistas, fortaleciéndose gradualmente para tomar la responsabilidad principal en un proyecto pequeño. Muchos de los estudiantes tienen sus propios temas y se les anima a que los examinen detenidamente y a que preparen propuestas, mientras que otros estudiantes llegan con un proyecto comunitario ya en mente. Se alienta a aquellos estudiantes que tienen una fuerte red de apoyo familiar o comunitario a que involucren a sus comunidades en sus propios proyectos. Se anima a aquellos estudiantes que crecieron en familias biculturales a que utilicen sus capacidades ganadas en sus propios contextos. El programa asume que los estudiantes traen consigo un conocimiento importante y unas capacidades. Al compartir con otros estudiantes de diversa formación, incluidos otros estudiantes indígenas del Pacífico, además de la participación en un programa estructurado, se espera que ganen suficientes capacidades adicionales para ser muy útiles cuando regresen a sus propias comunidades.

Para algunos de los estudiantes indígenas, uno de los primeros problemas que hay que enfrentar son sus propias identidades como indígenas y sus identidades conectadas con los otros compañeros

indígenas. Si bien este fenómeno puede parecer raro, dado el hecho de que ellos parecen haber escogido un programa indígena, a menudo es muy probable que su participación en el programa se relacione con necesidades que no son necesariamente educacionales, sino por ejemplo de apoyo emocional o en busca de autoconfianza. Algunos pueden necesitar ayuda para reconectarse con sus propias comunidades, o sentirse seguros dentro de ellas. El género y la edad son dos factores críticos en algunos contextos indígenas. Para los estudiantes jóvenes existe una limitación muy real sobre el acceso al conocimiento cuando se trabaja con ancianos, y además hay protocolos de respeto y prácticas de reciprocidad. La tarea relativamente fácil de obtener consentimiento informado puede tomar desde unos minutos hasta meses o años. Algunos estudiantes indígenas han tenido que regresar una y otra vez durante el curso de un año para ganarse la confianza de un anciano y se han sorprendido de que sin darse cuenta han ganado todas las cosas que estaban buscando con una mejor comprensión y que, en el proceso, también ganaron un abuelo o un amigo. El pedir permiso directamente para realizar una entrevista también puede ser interpretado en algunas culturas como un comportamiento maleducado. El consentimiento no se da tanto para un proyecto o para una serie de preguntas específicas sino para una persona, por su credibilidad. El consentimiento indica confianza y asume que esta confianza no solamente será recíproca, sino que también será negociada constantemente –es una relación dinámica más que una decisión estática–. De manera semejante, los ancianos indígenas pueden hacer cosas maravillosas en una entrevista. Cuentan historias, toman el pelo, preguntan, piensan, observan, dicen adivinanzas, evalúan y dan respuestas engañosas. De manera inversa, ellos también pueden esperar que un investigador indígena les haga lo mismo. La calidad de la interacción es más importante que marcar casillas o que contestar preguntas puntuales. Por otra parte, ellos pueden simplemente contestar pasivamente a las preguntas, jugando el juego requerido de la investigación no indígena. Normalmente los jóvenes investigadores indígenas están acostumbrados a crear y a establecer relaciones con los ancianos: los problemas tienden a estar relacionados con la manera en que algunas metodologías de la investigación excluyen tales conversaciones prolongadas, especialmente si esas conversaciones son iniciadas por la persona entrevistada.

El negociar la entrada en una comunidad o en una casa también puede ser sobrecogedor para los investigadores indígenas. Los acercamientos formales pueden requerir de varias reuniones en las cuales se reitera

la horrible historia de la investigación sobre los indígenas, seguido por discusiones francas y abiertas sobre el mérito y la conveniencia de un proyecto, además de mencionar otros debates y comentarios que no están relacionados con el tema y dar una conclusión que es muy ambivalente o que no es fructífera, lo que significa que el proceso se debe repetir de nuevo. Los acercamientos informales pueden ser iguales de tensos cuando, por ejemplo, un anciano consulta a otros sobre un asunto y luego repite este proceso de consulta sobre otro asunto diferente. En muchos contextos indígenas es una práctica muy común para los investigadores indígenas el acercarse a los ancianos como primer punto de contacto y tenerlos como mentores a largo plazo. Algunos ancianos son más competentes y amables que otros. Algunos ancianos pueden luchar por su propia agenda, mientras que otros pueden quedarse callados, en el fondo brindando seguridad, apoyo y retroalimentación crítica y perspicaz. La dinámica de las relaciones es por naturaleza inmensamente complicada. Para los investigadores, las capacidades y las reflexividades requeridas para mediar y trabajar con esta dinámica son bien sofisticadas. Los investigadores indígenas tienen que tener bien claras sus intenciones. Necesitan haber considerado una visión más completa de la investigación y necesitan tener un análisis crítico de sus propios procesos.

Investigación desde adentro y desde afuera

Muchas de las cuestiones planteadas por los investigadores indígenas se tratan en la literatura de la investigación con relación a la investigación desde adentro/desde afuera. La mayoría de las metodologías de investigación asumen que el investigador es una persona de afuera que puede observar sin ser implicado en la escena. Esta perspectiva se relaciona con el positivismo y las nociones de objetividad y neutralidad. La investigación feminista y otros enfoques más críticos han hecho que la metodología desde adentro sea mucho más aceptada en la investigación cualitativa. Los planteamientos de la investigación indígena problematizan el modelo desde afuera de diferentes maneras debido a que hay múltiples formas de ser tanto incluido como excluido en los contextos indígenas. El problema crítico que tiene la investigación desde adentro es la constante necesidad de reflexividad. A nivel general, los investigadores desde adentro tienen que tener maneras de pensar críticamente sobre sus procesos, sus relaciones y la calidad y la riqueza de sus datos y análisis. Lo mismo es cierto para quienes son de afuera, pero la diferencia más

importante es que quienes vienen desde adentro tienen que vivir con las consecuencias de sus procesos día a día y para siempre, al igual que sus familias y comunidades. Por esta razón los investigadores desde adentro necesitan construir sistemas especiales de apoyo con base en la investigación y en las relaciones con sus comunidades. Tienen que tener la capacidad para definir claramente los objetivos de la investigación y las «líneas de relación», las cuales son específicas del proyecto y algo diferentes de sus propias relaciones familiares. Los investigadores de adentro también necesitan definir la clausura y tienen que tener la capacidad para decidir que «no», lo mismo para decidir continuar.

¿Cómo funciona en la práctica tal proceso? Una de mis primeras experiencias como investigadora fue con una comunidad de madres y niños maori que habían formado un «nido del idioma» maori. Yo formaba parte del mismo grupo. Yo llegaba «desde adentro» como madre maori y por haber sido una defensora del movimiento de revitalización del idioma, y además participaba en las actividades de recaudación de fondos y la organización. A través de mis diferentes relaciones tribales yo tenía relaciones estrechas con algunas de las madres y con la organizadora principal. Con otras mujeres compartía otras experiencias, ya que yo había sido profesora de algunos de sus hijos mayores en la escuela local. De acuerdo con mis supervisores académicos, yo era una investigadora verdaderamente desde adentro en el contexto indígena en este proyecto. Sin embargo, cuando comencé las discusiones y las negociaciones sobre mi investigación, me di cuenta de las cosas que me convertían a mí en una persona de afuera. Asistía a la universidad como estudiante universitaria; había trabajado por varios años como profesora y tenía ingresos a nivel profesional; tenía un esposo y teníamos un coche de segunda mano, pero que de hecho estaba registrado. Al involucrarme más en el proyecto, al entrevistar a las mujeres sobre sus propias historias de educación y al visitarlas en sus propias casas, estas diferencias se volvieron mucho más marcadas. Lo que realmente me impresionó como investigadora cuando visité a las mujeres en sus casas, habiéndolo hecho en muchas ocasiones anteriores como madre, fueron las prácticas culturales formales que las mujeres seguían. Una entrevista con una investigadora es una actividad formal. Pude ver de inmediato que las casas estaban limpísimas y por experiencia propia sabía que cuando se esperan visitantes se emplea mucha energía en limpiar y desempolvar la casa. También había comida que yo sabía que había sido preparada debido a mi visita. Los niños estaban en pijama (la camisa hacía juego con el pantalón), bañaditos y listos para ir a la cama a las 7:30 p.m. Las madres y yo sabíamos que como grupo

todas éramos muy casuales sobre la rutina para ir a la cama, pero la noche de la entrevista todo estaba organizado solamente para el beneficio de esta persona desde afuera. Otros signos y comentarios que se hicieron durante la entrevista reforzaron las formalidades que hacían los participantes durante mi entrevista. Eran todos signos de respeto, la clase de cosas que yo he visto a los miembros de mis comunidades hacer por extraños y las prácticas que se me han enseñado que debo seguir. También eran barreras construidas para mantener a raya a la persona de afuera, para prevenir que el de afuera se convirtiera en un intruso. Yo no había entendido eso antes, es decir, no había entendido que había algunas prácticas sobre las cuales las comunidades tenían control como una manera de resistir a las miradas indiscretas de los investigadores. Durante la investigación tanto como al final de esta se me pidió que discutiera asuntos generales en nuestras reuniones regulares, pero había muchas confidencias, algunas de las cuales se me pidió conservar y otras que decidí guardar en silencio. Después de que se completó el proyecto y les informé sobre el trabajo final, nuestras relaciones antiguas se restablecieron y han continuado, ya que nuestros hijos han seguido estudiando juntos en colegios de primaria y secundaria. Aprendí muchas cosas sobre la investigación en mi propia comunidad a través de esas mujeres. Realmente nunca les hice justicia en el informe que eventualmente escribí como tarea; nunca supe cómo hacerlo, no tuve la capacidad o la confianza en ese momento para condensar las complejidades de las relaciones investigador/investigado o las complejidades de mi propio camino como una investigadora que sólo estaba empezando. Pero recuerdo haber aprendido más sobre investigación y sobre cómo ser investigadora en ese pequeño proyecto que en cualquier otro curso, clase o cualquier libro de investigación.

La investigación hecha por una persona de la comunidad tiene que ser tan ética y respetuosa, tan reflexiva y crítica, como la investigación hecha por una persona de afuera. También necesita ser humilde. Necesita ser humilde, ya que el investigador pertenece a la comunidad como un miembro con una serie de diferentes papeles y relaciones, nivel y posición. El papel del «experto» de afuera ha sido y continúa siendo problemático para las comunidades indígenas. Así como los expertos no indígenas se han atribuido bastante aceptabilidad entre sus propios colegas y compañeros, entre los funcionarios gubernamentales y la sociedad con base en su investigación, las voces indígenas han sido silenciadas u «Otreadas» en el proceso. El papel de una «voz oficial de una persona que hace parte de la comunidad» también es problemática. El comentario: «Ella o él vive en la comunidad, por lo tanto sabe», definitivamente valida la experiencia;

pero si un investigador asume que sus propias experiencias son todo lo que necesita, entonces es arrogante. Uno de los mayores riesgos que toman los investigadores que hacen parte de la comunidad es el de «poner a prueba» sus propias perspectivas y premisas sobre su comunidad. Es un riesgo porque puede desestabilizar las creencias, los valores, las relaciones y el conocimiento de diferentes historias. Por ejemplo, la investigación con base familiar puede revelar una historia de actos de injusticia perpetrados por parte de una familia en perjuicio de otra. La investigación también puede llevar a descubrimientos que contradicen la imagen que algunos investigadores jóvenes e idealistas tienen de los ancianos.

Las complejidades de un enfoque de investigación desde adentro pueden ser mediadas a través de la construcción de estructuras de apoyo. Uno de los siguientes capítulos ofrece un ejemplo de las estructuras *whanau* utilizadas por los investigadores maori para asegurarse de que las relaciones, asuntos, problemas y estrategias puedan ser discutidas y resueltas. Mientras la mayoría de las comunidades indígenas tienen alguna forma de organización de gobierno, es más útil trabajar con ese organismo de gobierno ya existente para establecer un grupo de apoyo desarrollado con un propósito específico, el cual reúne a todas las personas involucradas, las de la comunidad académica u organizacional con las de la comunidad investigada y con los investigadores. En algunos contextos se selecciona o se autoselecciona un anciano para actuar como el guardián del investigador, mediando sus jornadas en la comunidad y en la investigación. En la mayoría de los casos, antes de que cualquiera de estos apoyos se pueda establecer, se ha tenido que convencer a los representantes de la comunidad de que el proyecto de investigación vale la pena y de que es parte de sus intereses. Algunos modelos de investigación no permiten ningún cambio –por ejemplo, muchos cuestionarios y otras «medidas» ya han sido desarrollados y evaluados con respecto a su fiabilidad mucho antes de que el proyecto comenzara–. Las «normas» o los grupos con los cuales se desarrollaron las medidas son casi siempre personas no indígenas. El convencer a una comunidad indígena de participar en tal estudio requiere un amplio conocimiento del paradigma de la investigación y la capacidad de preparar una justificación sofisticada y honesta. No todas las comunidades indígenas son reacias a tales proyectos; sin embargo, tienden a ser persuadidas no por el diseño técnico sino por las «buenas» y claras intenciones de los investigadores. También esperan y aprecian la honestidad. Lo más importante es detallar las limitaciones de un proyecto y las cosas a las cuales no se les está haciendo frente. Muchos proyectos comunitarios requieren aportes intensivos de la comunidad.

Las implicaciones de tal aporte para las comunidades empobrecidas o para las comunidades bajo estrés pueden ser enormes. Toda reunión, toda actividad, toda visita a una casa requiere energía, compromiso y protocolos de respeto. En mi propia comunidad hay algunos términos muy descriptivos que sugieren ¡lo molesto y cansador que puede llegar a ser esta actividad! Los conceptos idealistas sobre la colaboración de la comunidad y su participación activa necesitan ser atenuados con evaluaciones realistas de los recursos y las capacidades de una comunidad, aún si hay entusiasmo y buenas intenciones. De manera semejante, la participación de los recursos humanos de la comunidad también debe ser considerada antes de dar una responsabilidad adicional a individuos que ya llevan pesadas cargas de responsabilidad.

La investigación indígena enfoca y sitúa la amplia agenda indígena en el dominio de la investigación. Este dominio está sujeto por una historia, por prácticas institucionales y por paradigmas especiales y enfoques de investigación de comunidades de eruditos con ideas afines. Los espacios dentro del dominio de investigación a través de los cuales la investigación indígena puede operar son espacios pequeños sobre un terreno que cambia continuamente. Negociar y transformar las prácticas institucionales y los marcos de investigación es tan importante como llevar a cabo los mismos programas de investigación. Lo anterior hace de la investigación indígena una actividad altamente política, y a pesar de que los experimentados investigadores no indígenas y las organizaciones lo entiendan muy bien, también puede ser percibida como una actividad amenazadora. La comunidad investigadora utiliza varios términos como recursos de exclusión bastante efectivos para rechazar los retos presentados desde afuera de lo establecido. En ese caso, la investigación puede ser juzgada como «no rigurosa», «no sólida», «no real», «no teorizada», «no válida», «no confiable». Los entendimientos conceptuales muy sólidos pueden tambalearse cuando el diseño de la investigación se considera defectuoso. Si bien los investigadores se han formado para seguir los modelos que se les dan, los investigadores indígenas tienen que cumplir con estos criterios así como también con otros criterios indígenas, los cuales pueden valorar la investigación como «no útil», «no indígena», «no amigable» y «no justa». El reconciliar tales puntos de vista puede ser difícil. La agenda indígena desafía a los investigadores indígenas a trabajar más allá de esos límites. Es un reto que brinda un enfoque y una dirección, los cuales ayudan a tomar en cuenta lo compleja que es la investigación indígena. Al mismo tiempo el proceso está evolucionando mientras los investigadores que trabajan en este campo colaboran y dialogan sobre inquietudes compartidas.

Capítulo 8
Veinticinco proyectos indígenas

Los imperativos que derivaron de las luchas de los años setenta tuvieron consecuencias en la investigación indígena, las cuales en principio parecen ser simples y claras: la supervivencia de los pueblos, sus culturas y sus idiomas; la lucha hacia la autodeterminación, la necesidad de recuperar el control sobre nuestros destinos. Estos imperativos han exigido más que discursos políticos y actos de resistencia. Los actos de recuperar, reformular y reconstituir las culturas indígenas y sus idiomas han exigido la creación de un ambicioso programa de investigación muy estratégico en términos de sus propósitos y actividades, e incansable en su búsqueda de justicia social. Dentro de este programa hay varios proyectos particulares. Temas tales como la supervivencia cultural, la autodeterminación, la sanación social, la restauración y la justicia social, son puntos que atraen tanto a los investigadores indígenas como a las comunidades indígenas a ser partícipes de una diversa gama de proyectos. Estos se cruzan de diversos modos, tienen múltiples metas e involucran a comunidades indígenas con intereses diversos. Por ejemplo, algunos proyectos han sido dirigidos por abogados indígenas y expertos constitucionales; otros por mujeres y trabajadores sanitarios o por asistentes sociales y expertos en análisis de políticas públicas. Este capítulo presenta veinticinco proyectos que actualmente están siendo realizados por comunidades indígenas. Los proyectos constituyen un programa de investigación muy complejo. Cada uno se relaciona de dos o tres maneras diferentes con la agenda de investigación indígena discutida en el capítulo seis, ya sea por sus lugares o sus procesos. Cada proyecto ha sido esbozado para brindar una idea esquemática de los parámetros que cada uno ofrece y de qué manera estos se pueden relacionar con los de los otros.

Con lo anterior no se pretende declarar que todos los proyectos sean enteramente indígenas o que estos hayan sido creados por investigadores

indígenas. Algunos de los acercamientos derivan de las metodologías usadas por las ciencias sociales, las que a su vez han surgido de los problemas metodológicos propios de hacer investigación con diversos grupos oprimidos. Algunos proyectos requieren una aproximación multidisciplinaria a la investigación, mientras que otros han emergido más bien de las propias prácticas indígenas. Hay que establecer dos puntos técnicos. El primero, es que mientras la mayoría de los proyectos caben bien dentro de lo que se reconoce como investigación empírica, no todos lo hacen. Una parte importante del trabajo se relaciona con teorizar los asuntos indígenas a nivel de ideas, análisis de políticas públicas y debate crítico, y dejar constancia escrita de las creencias espirituales indígenas y su cosmovisión. Segundo, el enfoque está principalmente en los proyectos de investigación de las ciencias sociales más que en aquellos relacionados con las ciencias naturales o físicas o con la tecnología. Hay una distinción técnica que precisa clarificación. En el capítulo uno hice referencia a la distinción básica de Sandra Harding entre metodología y método: «Una metodología de investigación es una teoría y un análisis de cómo se hace o debería hacerse una investigación» mientras que «un método de investigación es una técnica (o una manera de proceder) para reunir evidencia»[1]. La metodología es importante porque establece el marco de las preguntas que deben hacerse, determina el conjunto de instrumentos y de métodos a emplearse, y da forma a los análisis. Dentro de un marco indígena, los debates metodológicos están relacionados con las políticas generales y las metas estratégicas de la investigación indígena. Es en esta instancia que los investigadores tienen que aclarar y justificar sus intenciones. Los métodos se convierten en los medios y los procedimientos con los cuales se abordan los problemas centrales de la investigación. A menudo las metodologías indígenas son una mezcla de enfoques metodológicos ya existentes y de prácticas indígenas. Esta mezcla refleja la formación de los investigadores indígenas –la cual todavía tiene lugar a nivel académico–, y los parámetros y el sentido común de la comprensión de la investigación que gobiernan cómo las comunidades indígenas y los investigadores definen sus actividades.

1 Harding, S. (1987), *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Bloomington, pags. 2-3.

Los proyectos

Los siguientes proyectos no están clasificados o enumerados en ningún orden en especial.

1. Demandas

De cierta forma, el colonialismo ha limitado a los pueblos indígenas a realizar demandas y afirmaciones sobre nuestros derechos y deberes. Es un enfoque que tiene algo de polémico. Sin embargo, los indígenas han transformado las demandas en un proceso interesante y dinámico. Se ha invertido bastante trabajo y energía para desarrollar metodologías que se relacionan con «demandar» y «reclamar». Para algunos grupos indígenas el proceso de demanda formal exigido por los tribunales, cortes y gobiernos ha requerido llevar a cabo proyectos de investigación intensivos que han dado como resultado la escritura de las historias de la nación, las tribus y las familias. Estas «historias» tienen un enfoque y un propósito: establecer la legitimidad de las demandas impuestas para siempre. Debido a que han sido escritas para respaldar las demandas por territorios y recursos o injusticias pasadas, estas han sido construidas alrededor de relatos elegidos. Estas historias de demandas también han sido escritas para diferentes audiencias. Una audiencia es la corte formal o la audiencia del tribunal, que generalmente es no-indígena. Otra audiencia es la población general no-indígena; y una tercera audiencia es el pueblo mismo. Para esta última audiencia las historias también son historias con enseñanzas importantes. Estas enseñan a la audiencia no-indígena tanto como a las nuevas generaciones indígenas una versión oficial de su historia colectiva. Pero, más importante aún, esta es una historia que no tiene final, ya que asume que una vez que ya se haya hecho justicia, el pueblo continuará su camino. Puede ser que dentro de cierto tiempo las historias se tengan que re-escribir basadas en otras prioridades.

2. Testimonios

Mi nombre es Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo...[2]

2 Menchú, R. (1983), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, trans. A. Wright, Seix Barral, Barcelona, pág. 21.

Los testimonios se intersectan con las demandas porque son medios a través de los cuales se presenta evidencia oral a un tipo particular de audiencia. Existe cierta formalidad en los testimonios, además de la idea de que se está revelando la verdad «bajo juramento». Los testimonios indígenas son una manera de hablar sobre un evento o una serie de eventos extremadamente dolorosos[3]. La formalidad del testimonio brinda una estructura dentro de la cual se pueden relacionar los eventos y expresar los sentimientos[4]. Un testimonio también es una forma a través de la cual se le concede un espacio y protección a la voz de un «testigo». Se puede construir como un monólogo y como una función pública. La estructura de un testimonio –su formalidad, contexto y sentido de inmediatez– atrae a muchos participantes indígenas, en especial a los ancianos. Es un acercamiento que se traslada fácilmente a un documento formal escrito. Mientras la persona que escucha puede hacer preguntas, los testimonios estructuran las respuestas, silenciando cierta clase de preguntas y formalizando otras. El testimonio se conoce mejor en el contexto latinoamericano como una narrativa de memoria colectiva: se ha convertido en un método literario entre otros que permiten hacer comprensibles las historias, las voces y la representación, como también la narrativa política de opresión[5].

3. Contar historias

El arte de contar historias, las historias orales mismas, las perspectivas de los ancianos y de las mujeres se han convertido en parte integral de toda investigación indígena. Cada historia individual es poderosa. Pero el punto clave sobre las historias no es que simplemente cuentan una historia, o que cuentan una historia de manera simple, sino que estas nuevas historias contribuyen a una historia colectiva en la cual toda persona indígena tiene un lugar. Para muchos escritores indígenas las historias son maneras de transmitir las creencias y los valores de una cultura, esperando que las nuevas generaciones los aprecien y

3 Ver por ejemplo, Jonas, S.; E. McCaughan and E. Martínez (1984), *Guatemala: Tyranny on Trial, Síntesis Publications*, San Francisco; and Beverley, J. (1992), «The Margin at the Center: on Testimonies», en *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*, eds. S. Smith y J. Watson, University of Minneapolis Press, Minneapolis; y Yudice, G. (1991), «Testimonies and Post Modernism», in *Latin American Perspectives: a Journal on Capitalism and Socialism*, Vol. 18, Nos 3-4, págs. 15-31.

4 Ver también Nabokov, P. (1992), *Native American Testimony*, Penguin Books, Nueva York.

5 Beverley, J. (2004) *Testimonio*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

continúen transmitiendo la historia. Tanto la historia como el narrador ayudan a conectar el pasado con el futuro, una generación con la otra, la tierra con la gente y la gente con la historia. Russel Bishop propone que, como instrumento de investigación, el contar historias es una manera útil y culturalmente apropiada de representar la «diversidad de la verdad» dentro de la cual el narrador y no el investigador retiene el control[6]. Además, sugiere que «la comunidad indígena misma se convierte en una historia que es una colección de historias individuales, revelándose siempre a través de las vidas de las personas que comparten la vida de esa comunidad»[7]. A su vez, Margaret Kovach sostiene que las historias están conectadas con conocimientos y saberes y que la historia sirve tanto para comunicar el significado como para establecer un método, y por esa razón es un aspecto clave de la investigación y del conocimiento indígena[8].

Jo-ann Archibald describe la historia como una obra que educa al corazón, la mente, el cuerpo y el espíritu. Ella sugiere que las historias establecen una relación de respeto y reciprocidad entre los oyentes y el narrador, creando y sosteniendo a las culturas orales[9]. Una propiedad intrínseca de la narrativa es el enfoque sobre el diálogo y las conversaciones entre nosotros como pueblos indígenas, por y para nosotros mismos. Tal acercamiento encaja bien con las tradiciones orales, que todavía son una realidad en la vida cotidiana indígena. De manera importante, el contar historias también se trata de humor y chismes y de creatividad. Estas historias narran encuentros amorosos y sexuales, de guerra y de venganza. Sus temas nos cuentan sobre nuestras culturas. Las historias utilizan personajes familiares y motivos que pueden tanto apaciguar como desafiar. Los personajes familiares pueden tener las cualidades de un individuo o pueden ser utilizados para invocar una serie de interpretaciones compartidas y de historias.

---

6 Bishop, R. (1996), *Collaborative Research Stories*, Dunmore Press, Palmerston North, pág. 169.

7 Kovach, M. (2009), *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*, University of Toronto Press, Toronto.

8 Archibald, J. (2008), *Indigenous Storywork: Educating the Heart, Mind, Body and Spirit*, University of British Columbia Press, Vancouver.

9 Vizenor, G. (2008), *Survivance: Narratives of Indigenous Presence*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska.

4. Celebrar la supervivencia-con resistencia

El celebrar la supervivencia es una clase particular de acercamiento. La investigación no-indígena se ha empeñado en documentar la desaparición y la asimilación cultural de los pueblos indígenas. En cambio, es posible también celebrar lo que Gerald Vizenor llama la *survivance* para sugerir tanto supervivencia como resistencia[10]. Esta frase acentúa la medida en que los pueblos y las comunidades indígenas han mantenido valores culturales y espirituales y una autenticidad en resistir el colonialismo. Este acercamiento se refleja a ratos en la historia contada, a veces en la música popular y otras veces como un evento en el cual los artistas y los narradores se reúnen para celebrar colectivamente un sentimiento de vida, de diversidad y de conexión. Los eventos y los relatos que se enfocan en la resistencia activa son importantes no sólo porque hablan de nuestra supervivencia, sino porque celebran nuestro ser a un nivel humano común y afirman nuestras identidades como mujeres y hombres indígenas. Gregory Cajete establece que «celebrar es un resultado natural del compartir espiritual y también puede tomar diversas formas. Es un proceso individual y comunal que celebra el misterio de la vida y el viaje que cada uno de nosotros realiza. El celebrar es una manera de difundir las luces»[11].

5. Recordar

La memoria de un pueblo no se relaciona tanto con el recuerdo idealizado de un pasado de oro, sino más específicamente con el recuerdo de un pasado doloroso, una forma de rememorar en términos de conectar los cuerpos con un lugar y una experiencia y, más importante aún, la respuesta del pueblo a ese dolor. Mientras colectivamente las comunidades indígenas pueden dialogar extensivamente sobre la historia de eventos traumáticos, con frecuencia hay silencios e intervalos en las historias sobre lo que pasó después del evento. A menudo no hay una memoria colectiva, ya que las comunidades fueron sistemáticamente destrozadas, se llevaron a los niños para darlos en adopción, grupos familiares fueron separados en diferentes reservas y por medio de fronteras nacionales. En estas experiencias, la erradicación de la

---

10 Nota de la traductora: *Survivance* es una palabra inventada en inglés, comienza con la palabra *survival* (supervivencia) y termina con el final de la palabra *resistance* (resistencia) *survival + resistance*.

11 Cajete, G. (1994), *Look to the Mountain. An Ecology of Indigenous Education*, Kivikl Press, Colorado, pág. 73.

memoria fue una estrategia premeditada de opresión. Las repercusiones de tal dolor fueron soportadas por individuos o por unidades familiares pequeñas, a veces suprimidas inconsciente o conscientemente por medio del alcohol, la violencia y la autodestrucción. A menudo las comunidades se han encerrado en sí mismas y han dejado que su sufrimiento dé paso a un deseo de estar muertos. La violencia y el maltrato intrafamiliar se han afianzado en comunidades que no tenían esperanzas. La sociedad blanca no lo vio y no le importó. Esta forma de recordar es dolorosa, ya que involucra la memoria no solamente de lo que fue la colonización, sino también lo que significó para nuestras propias prácticas culturales el ser deshumanizados. Tanto la sanación como la transformación que han ocurrido después del llamado «trauma histórico», se convirtieron en estrategias cruciales en todo acercamiento que pide a una comunidad recordar aquello que ella ha decidido olvidar consciente o inconscientemente.

6. Indigenizar y procesos indigenistas[12]

Este proyecto tiene dos dimensiones. El primero se parece a lo que ha ocurrido en la literatura con una centralización de paisajes, imágenes, idiomas, temas, metáforas e historias en el mundo indígena y la desconexión de muchos de los vínculos culturales entre la sociedad colonizadora y su tierra natal metropolitana. Este proyecto involucra activistas no-indígenas e intelectuales. El segundo aspecto es un proyecto más estrictamente indígena. El término se utiliza con más frecuencia en Centro y Sudamérica. El término centraliza una política de identidad indígena y la acción cultural indígena. M. Annette Jaimes se refiere al indigenismo como el estar enraizado en las nociones alternativas de cosmovisión y los sistemas de valores: «Estas diferencias brindan una base para una conceptualización del indigenismo que contrarresta las connotaciones negativas de sus significados en países del Tercer Mundo, en donde se ha convertido en sinónimo de lo "primitivo", o de atraso entre pueblos supersticiosos»[13].

---

12 Nota de la traductora: La historia del término indigenista en América Latina varía mucho dependiendo del lugar y la época, se refiere una época, la década de los 1930 en adelante cuando los no indígenas que simpatizaban con el pueblo indígena proponía políticas públicas para mejorar sus condiciones de vida. Hoy tiende a usarse para definir a los investigadores no indígenas que trabajan sobre temas indígenas. En Canadá y algunos lugares de Estados Unidos se refiere a las políticas e ideas propuestas por los pueblos indígenas mismos.

13 Jaimes, M.A. (1995), «Native American Identity and Survival: Indigenism and Environmental Ethics», In *Issues in Native American Cultural Identity*, ed. M. K. Green, Peter Lang Publishers, Nueva York.

Lester Rigney, un investigador aborigen de la Universidad de Flinders, en el sur de Australia, denomina investigación indígenista al enfoque que él usa, un enfoque que toma prestado libremente de la investigación feminista y de los acercamientos críticos a la investigación, pero que privilegia a las voces indígenas. En los Estados Unidos, Karina Walters y Jane Simoni han desarrollado un modelo para sobrellevar el estrés de una forma «indígenista», dirigiéndose a la «herida del alma» del trauma histórico y de la discriminación contemporánea contra las mujeres nativas[14].

7. Intervenir

El intervenir hace que la investigación-acción signifique literalmente el proceso de ser proactivo y de involucrarse como un trabajador comprometido con el cambio. Los proyectos basados en la intervención usualmente son diseñados para realizar cambios estructurales y culturales. Graham Smith describe este enfoque como necesario ante condiciones de crisis. Smith sostiene:

> primero, el hecho de que las crisis educacionales maori continúen –señala un fracaso de las reformas de las políticas educativas, de la investigación y de los investigadores. Segundo, los investigadores educativos han dejado de intervenir debido a que no se ha asignado responsabilidad alguna a los investigadores ni a los responsables de formular las políticas a seguir. Tercero, mucha de la investigación ha sido contraproducente para los intereses maori y solamente ha servido a los intereses de los grupos dominantes de pakeha, manteniendo así el statu quo de la distribución desigual de poder[15].

La intervención se usa con frecuencia en contra de las comunidades indígenas –por ejemplo, como una excusa para invadir y ocupar territorios con el pretexto de salvar o rescatar a una comunidad indígena–. En 2008, el gobierno australiano realizó una intervención en el Territorio Norte, aparentemente como una reacción urgente al abuso infantil generalizado. El uso de las fuerzas armadas contra los ciudadanos de un país democrático es poco común, pero fue justificado usando las reglas de emergencia y fue

14 Walters, K. L. and M. Simoni (2002), «Reconceptualizing Native Women's Health: an "Indigenist" Stress-Coping Model», *American Journal of Public Health*, Vol. 92 (4), págs. 520–4.

15 Smith, G. H. (1990), «Research Issues Related to Maori», *The Issue of Research and Maori*, ed. G. H. Smith and M. Hohepa, Research Unit for Maori Education, Monograph 9, University of Auckland, pags. 14-22.

apoyado por algunos activistas aborígenes. El proyecto de intervención indígena conlleva algunos principios de trabajo. Por ejemplo, que la comunidad misma invite al proyecto y establezca sus parámetros. También se espera que los diversos departamentos y agencias involucradas en tal proyecto quieran cambiarse a sí mismos de alguna forma –reorientar políticas, diseñar nuevos programas o entrenar al personal de manera diferente–. La intervención va dirigida a cambiar las instituciones que tratan con los pueblos indígenas y no a cambiar a los pueblos indígenas para que encajen en las estructuras.

8. Revitalizar y regenerar

Los idiomas, las artes y las prácticas culturales indígenas se encuentran en diferentes estados de crisis. Muchos idiomas indígenas están oficialmente «muertos» con menos de cien hablantes. Otros están en las últimas etapas justo antes de lo que los lingüistas describen como «muerte de un idioma». Las iniciativas de revitalización de los idiomas abarcan educación, difusión, publicación y programas con bases comunitarias. Margie Hohepa ha usado el término regeneración en vez de revitalización al proponer que una lengua no muere y no necesita ser revitalizada, más bien las generaciones de personas que hablan la lengua mueren, y son las nuevas generaciones las que necesitan hacer que las lenguas vivan hablándolas. También se describen como lenguas en vías de extinción, pues se estima que unas 3000 lenguas se extinguirán para finales del siglo XXI[16]. Mientras los galeses oficialmente no forman parte de los movimientos descritos en el capítulo seis, a menudo se estudian sus programas como ejemplos de los logros indígenas. En el caso de los idiomas maori y galés, existe un idioma claro y singular. Muchos lugares lidian con la supervivencia de varios idiomas hablados por poblaciones reducidas. En Canadá, por ejemplo, la mayoría de los idiomas indígenas podrían ser categorizados como al borde de la extinción. Columbia Británica cuenta con una diversa variedad de idiomas indígenas, todos con necesidad de apoyo. Las campañas de alfabetización tienden a considerar más importante el alfabetismo que los programas dedicados a regenerar idiomas. Tales campañas están diseñadas ya sea alrededor de idiomas oficiales o de uno o dos idiomas dominantes. A menudo el idioma indígena se considera como una subversión ante los intereses

16 Hohepa, M. K. (1998), «"Hei Tautoko Te Reo": Maori Language Regeneration», tesis doctoral, University of Auckland.

nacionales y las campañas de alfabetización nacional; por lo tanto, dichas campañas tienen como propósito eliminar al idioma indígena –un proceso que Tove Skutnabb-Kangas y Dunbar han llamado genocidio lingüístico[17].

9. Conectarse

Varios grupos minoritarios de investigadores han señalado la importancia de establecer conexiones y de afirmarlas. El conectarse coloca al individuo en una serie de relaciones con otras personas y con el medio ambiente. Por medio de la genealogía, muchas historias indígenas sobre la creación conectan a la gente con la tierra, con las estrellas y otros lugares en el universo, con los pájaros, con los peces, con los animales, con los insectos y con las plantas. El estar conectado es estar completo. Una de las formas en las que el proyecto de conexión se lleva a cabo en Nueva Gales del Sur en Australia es literalmente conectando a los miembros de las familias entre sí. Se ha diseñado un programa de conexión para restaurar los lazos entre los descendientes de los «niños robados» (niños apartados de sus familias por la fuerza y adoptados), y sus familias. La adopción forzada y las deshumanizantes prácticas estatales del bienestar del niño se llevaron a cabo en muchos contextos indígenas. El proceso de ser reconectados con sus familias y su cultura ha sido un camino doloroso para muchos de estos niños que ahora son adultos. El conectarse también implica conectar a las personas con sus tierras tradicionales por medio del restablecimiento de rituales y de costumbres específicas. En Nueva Zelandia un ejemplo de lo anterior es la costumbre de enterrar la placenta en la tierra. De hecho, la palabra *whenua* hace referencia tanto a la placenta como a la tierra. Esta costumbre fue prohibida, ya que las madres maori fueron forzadas a dar a luz en hospitales en lugar de sus casas. Ahora las políticas y las prácticas de los hospitales han cambiado y los padres maori han reinstituido la costumbre de tomar la placenta y enterrarla en territorio tradicional. El conectar a los niños con su tierra y sus genealogías a través de este proceso también es parte de un proyecto sanitario mayor, diseñado para animar a las madres jóvenes maori a cuidarse mejor a sí mismas y a sus bebés por medio de soportes

17 Skutnabb-Kangas, T. and R. Dunbar (2010), «Indigenous Children's Education and Linguistic Genocide: a Crime against Humanity? A Global View», *Gáldu Cála Journal of Indigenous Peoples' Rights*, 1, <www.galdu.org>.

culturales más fuertes. El conectarse se vincula con asuntos de identidad y de lugar, de relaciones espirituales y de bienestar comunitario.

Existen otros desafíos en relación a este proyecto de conectarse. Los investigadores, los responsables de formular políticas, los educadores, y los proveedores de servicios sociales que trabajan con las comunidades indígenas, o cuyo trabajo tiene impacto en ellas, necesitan tener una conciencia crítica para asegurarse de que sus actividades se conecten de maneras humanizantes con las comunidades indígenas. Es una experiencia muy común escuchar a las comunidades indígenas explicar las múltiples formas en que las agencias e individuos las tratan con poco respeto y con desprecio. El conectarse se trata de establecer buenas relaciones.

10. Leer

Las relecturas críticas sobre la historia occidental y la presencia indígena en la creación de esa historia han generado un ímpetu diferente de lo que alguna vez fue un currículo escolar diseñado para asimilar a los niños indígenas. El nuevo programa de lectura está motivado en parte por un deseo de investigar para poder establecer y apoyar demandas, pero también lo motiva la necesidad de entender lo que ha informado tanto al colonialismo interno como a las nuevas formas de colonización. La genealogía del colonialismo se está trazando y se está utilizando como una manera de localizar una clase diferente de historia sobre el origen: los orígenes de las políticas y las prácticas imperiales, los orígenes de las visiones imperiales, los orígenes de las ideas y los valores. Estas historias sobre el origen son versiones deconstruídas del Occidente, es su historia a través de los ojos de pueblos indígenas y colonizados. La relectura de la historia imperial por parte de los académicos de estudios postcoloniales y culturales brinda un enfoque sobre la historia diferente y mucho más crítico de lo que anteriormente era aceptable. Ya no es solamente la historia de importantes figuras blancas del imperialismo, de aventureros y héroes que lucharon en su camino a través de tierras desconocidas para establecer el dominio imperial y traer la civilización y la salvación a los «salvajes primitivos» que vivían en «absoluta degradación».

11. Escribir y crear teoría

Los pueblos indígenas están escribiendo y creando teoría. En el capítulo uno esta forma de escritura fue denominada el proyecto «el imperio

responde». Sin embargo, en un contexto localizado el escribir se utiliza en una variedad de formas imaginativas y críticas pero también formas estrictamente funcionales. El autor maori Witi Ihimaera ha compilado una antología de cinco volúmenes de literatura maori. Según él esta representa la «encrucijada [...] de una literatura de un pasado con una literatura de un presente y un futuro»[18]. El título de una antología de obras de mujeres nativas de Norteamérica, *La reinvención del idioma del enemigo* (*Reinventing the Enemy's Language*), ofrece una idea de las cuestiones que se están explorando por medio de la escritura[19]. Alrededor del mundo se están publicando antologías parecidas y trabajos de literatura indígena, de escritores indígenas, dirigidos a audiencias de lectores indígenas. Los límites entre la poesía, las obras teatrales, la escritura de canciones, la ficción y la no-ficción son poco claros debido a que los escritores indígenas buscan utilizar el idioma de maneras que capturen los mensajes, los matices y el sabor de las vidas indígenas. También han aparecido teóricos nativos de cine y literatura como Craig Womack, Robert Warrior y Leonie Pihama, entre otros, que continúan la tradición anticolonial establecida por Ngugi Wa Thiong'o y defienden la importancia de las ideas indígenas en y sobre la literatura y el cine indígenas[20]. La actividad de escribir ha producido una actividad relacionada: la publicación. Las editoriales maori, junto con recursos para la enseñanza del idioma y las revistas académicas especializadas, como *AlterNative: An International Journal of Indigenous Scholarship*, o la *Canadian Journal of Native Education*, o *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, son ejemplos de trabajos dedicados a producir una escritura concienzuda. Las iniciativas de revitalización de las lenguas han creado una demanda de recursos multimedia de lenguas para niños. En las islas occidentales de Escocia, una casa editorial Stornaway llamada Acair ha producido revistas de historietas para niños en gaélico escocés y libros de cocina y otros materiales que apoyan al idioma gaélico. Pequeños grupos editoriales semejantes están operando en todo el mundo indígena. En muchos lugares se ofrecen talleres y cursos de escritura diseñados para personas indígenas que quieren escribir, dictados por escritores indígenas como,

18 Ihimaera, W. (1990), *Te Ao Marama*, Reed Books, Auckland, Vol. 1.

19 Harjo, J. and G. Bird, eds. (1997), *Reinventing the Enemy's Language. Contemporary Native Literature in English*, Oxford University Press, Toronto.

20 Womack, C. (1999), *Red on Red: Native American Literary Separatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis; Warner, J. Womack, K. and R. Warrior (2006), *American Indian Literary Nationalism*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

la académica Okanagan Jeannette Armstrong[21]. Tanto lectores indígenas como no indígenas leen los trabajos de autores como Patricia Grace, Paula Gunn Allen, Louise Erdrich, Witi Ihimaera y Sally Morgan. Una nueva audiencia de lectores indígenas está buscando biografías y autobiografías, incluidas aquellas versiones «contadas a personas no indígenas».

12. Representar

Desde la colonización las comunidades indígenas han luchado para poder ejercer lo que ya se considera un derecho fundamental: representarnos a nosotros mismos. El proyecto de representación abarca la noción de representación como un concepto político y como una forma de voz y de expresión. En un sentido político, el colonialismo específicamente excluyó a los pueblos indígenas de cualquier clase de toma de decisiones. Desde hace mucho tiempo los Estados y los gobiernos toman decisiones hostiles a los intereses de las comunidades indígenas, justificadas por un punto de vista paternalista, en el cual los pueblos indígenas eran considerados como niños que necesitaban de otros para obtener protección y decidir lo que era mejor para ellos. El paternalismo aún está presente en muchas formas, en la manera en que los gobiernos, los organismos locales y las las ONGs toman decisiones sobre asuntos que tienen impacto en las comunidades indígenas. En varios organismos de toma de decisiones todavía se está luchando por el derecho básico de poder expresar los puntos de vista y las opiniones de las comunidades indígenas. Incluso en el nivel más básico de representación, las comunidades indígenas a menudo son «mezcladas» con las demás minorías como una voz entre muchas. Las políticas de soberanía y de autodeterminación se han dirigido a resistir esta mezcla con todos los otros grupos minoritarios por medio de demandas basadas en derechos previos.

La representación también es un proyecto de artistas, escritores y poetas indígenas, como lo es también de productores de películas y de otros que tratan de expresar un espíritu, una experiencia o una forma de ver el mundo indígena. La representación de los indígenas hecha por los mismos indígenas consiste en contrarrestar la imagen que tiene la sociedad dominante de los indígenas, de sus estilos de vida y de sus sistemas de creencias. También consiste en proponer soluciones a los dilemas de la vida real que las comunidades indígenas enfrentan, así como también en intentar capturar las complejidades de ser indígena.

---

21 Armstrong, J. (1991), *The Native Creative Process*, Theytus Books, British Columbia.

Muchos de los dilemas son factores de estrés interiorizados en la vida comunitaria, los cuales nunca son nombrados o expresados, debido a que la comunidad los da por supuestos o los esconde. Existe un elemento del humor como el de Alexie Sherman, quien escribió *Reservation Blues*. Directores de películas como Merata Mita tienen un propósito muy claro en su trabajo, ubicado firmemente dentro de un marco de descolonización. Ella afirma:

> No debe sorprender mucho el hecho de que cuando comenzó mi lucha obsesiva por la producción de películas, me preocupara de los asuntos que más nos inquietaban a las mujeres maori –asuntos relacionados con la injusticia, las tierras, te reo maori [el idioma maori], el Tratado [de Waitangi] y el racismo. A eso hay que agregarle asuntos de mujeres y de género, y para aquellos que no lo saben, estas son las cosas que nos consumen, consumen nuestra energía, nos acucian cada momento de nuestras vidas, son brutales, violentas y algunas de nosotras morimos debido a ellas[22].

13. Establecer género

El establecer género en los debates indígenas, ya sea que estén relacionado con las políticas de autodeterminación o con las políticas familiares trata de asuntos sobre las relaciones entre hombres y mujeres indígena que resultaron del colonialismo. La colonización es conocida por haber tenido efectos destructivos sobre las relaciones de género indígena, los cuales se extendieron a todas las esferas de la sociedad indígena. La organización familiar, la crianza de los niños, la vida política y espiritual, el trabajo y las actividades sociales fueron desordenados por un sistema colonial que posicionaba a sus propias mujeres como propiedad de los hombres con papeles que eran principalmente domésticos. En muchas y diferentes sociedades indígenas las mujeres indígenas afirman tener una relación totalmente diferente, una que está arraigada en las creencias sobre la tierra y el universo, sobre la importancia espiritual de las mujeres y sobre los esfuerzos colectivos que se necesitaron para la organización de la sociedad. Las mujeres indígenas afirmarían que sus papeles tradicionales incluían una participación completa en muchos aspectos en la toma de decisiones políticas y dicha participación marcaba

22 Mita, M. (1994). «Trick or Treat. Issues of Feminism and Post-colonialism en Relation to the Arts», in *Te Pua Journal of Maori Women's Writing*, Research Unit for Maori Education, University of Auckland, Vol. 3, No. 1, págs. 37-41.

separaciones de género, las cuales serían complementarias para asegurar la armonía y la estabilidad. El establecer género en los debates indígenas contemporáneos –como, por ejemplo, en cuestiones sobre el desarrollo económico, la violencia doméstica, el VIH/SIDA y la guerra– ocurre dentro de las comunidades indígenas, y mientras dichas cuestiones se debaten en otros contextos, como por ejemplo en los debates feministas occidentales, las mujeres indígenas mantienen firmemente el análisis del colonialismo como principio central del feminismo indígena. Un asunto clave para las mujeres indígenas en cualquier desafío a la política indígena contemporánea es restablecer los papeles tradicionales de las mujeres, como también sus derechos y responsabilidades. Aroha Mead brinda una versión de una declaración entregada por dos mujeres maori en la Duodécima Sesión (1994) del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas, el cual abordó la manera en que el colonialismo ha tenido influencia sobre los hombres indígenas y el efecto perjudicial que este ha tenido en las relaciones de género indígenas. Ella afirma lo siguiente:

> Nunca antes había presenciado lo que ocurrió mientras se leía en voz alta la declaración. Las mujeres indígenas que estaban sentadas entre sus delegaciones estaban visiblemente conmovidas –algunas de ellas miraron a su alrededor para ver quién estaba hablando sobre su dolor–, algunas hicieron señales de victoria y señales físicas mostrando estar de acuerdo, y muchas, incluso tal vez la mayoría, estaban sentadas estoicamente con lágrimas brotando de sus ojos. Las palabras rompieron las barreras del idioma y del regionalismo. Claramente se había tocado una herida abierta[23].

14. Prever

Una de las estrategias que los indígenas han empleado efectivamente para unir a la gente a nivel político es pedirles que imaginen un futuro en el cual ellos superan las situaciones del presente, las cuales son generalmente deprimentes, y que sueñen un nuevo sueño y establezcan una nueva visión. El tener la seguridad de saber que hemos sobrevivido y que sólo podemos ir hacia adelante le da algo de ímpetu al proceso de prever. Al sentirse capaces de cambiar su vida y establecer nuevas direcciones a pesar de sus condiciones empobrecidas y oprimidas los

23 Mead, A. (1994) «Maori Leadership», en *Te Pua Journal of Maori Women's Writing*, Research Unit for Maori Education, Vol. 3, No. 1, págs. 11-20.

pueblos indígenas manifiestan una política de supervivencia y resistencia. Gregory Cajete compara la creación de una visión con la creación del conocimiento, una de las metodologías para producir el saber indígena por medio de una búsqueda profética, un sueño, un reflejo del espíritu que es, a la vez, el pensar.

A veces las visiones que reúnen a la gente fueron establecidas hace mucho tiempo y han sido transmitidas por generaciones por medio de poemas, canciones, historias, proverbios o dichos. Probablemente toda comunidad indígena tiene dichos, predicciones, acertijos y proverbios especiales, los cuales se discuten frecuentemente y se mencionan de manera formal e informal. Los niños se socializan entre estos dichos y los transmiten a sus propios hijos. Las profundas declaraciones de los líderes indígenas del siglo pasado y de siglos anteriores a menudo están escritas en diarios y cuadernos, tallados en piedra, distribuidos en camisetas y afiches. A menudo la fuente original del comentario ha sido olvidada, pero el poder de las palabras permanece. Tales oraciones hacen que nuestros espíritus se eleven y nos dan esperanzas. Los pueblos indígenas han pedido prestado libremente los unos de los otros y no es raro encontrar el dicho de un jefe indio pegado en la pared de la cocina en una casa maori, o el dicho de un jefe maori bordado colgando en una pared en una casa aborigen. Estos dichos han actuado como códigos de resistencia que pueden ser transmitidos de boca en boca a la siguiente persona y a la siguiente generación.

15. Reenmarcar

Reenmarcar significa tomar mucho más control sobre la manera en que se discuten y se manejan los asuntos indígenas y los problemas sociales. Una de las razones por las cuales tantos problemas sociales que acucian a las comunidades indígenas nunca se resuelven, es porque dichos asuntos han sido enmarcados de una forma en particular. Por ejemplo, los gobiernos y los organismos sociales no han logrado ver que muchos de los problemas sociales indígenas se relacionan de alguna manera con la historia. Han enmarcado los asuntos indígenas dentro de la canasta del «problema indígena» para manejarlos de la misma forma cínica y paternalista. El enmarcar un problema consiste en tomar decisiones sobre sus parámetros, sobre lo que se encuentra en primer plano, lo que está en el fondo, las partes sombreadas o las complejidades que existen dentro del marco. El proyecto de reenmarcar se relaciona con el definir el problema o asunto y determinar la mejor

manera para resolverlo. Muchos activistas indígenas han afirmado que cuestiones como las enfermedades mentales, el alcoholismo y el suicidio, por ejemplo, no son fracasos psicológicos individualizados, sino que se relacionan con la colonización o la falta de autodeterminación colectiva. Muchas iniciativas sanitarias a nivel comunitario se dirigen a toda la comunidad, a su historia y a un contexto más amplio como parte del problema y de la solución.

El reenmarcar ocurre en otros contextos en donde los pueblos indígenas se resisten a ser puestos en una caja y a ser etiquetados de acuerdo a categorías en las que no encajan. Lo anterior es particularmente pertinente en relación a varios programas de desarrollo gubernamentales y no gubernamentales. Por ejemplo, en el caso maori, una iniciativa del idioma maori dirigida a niños pequeños desde su nacimiento hasta la edad escolar –conocida como Te Kohanga Reo, o «nidos de idioma maori»– debe explicar constantemente por qué no es una guardería sino una iniciativa de idioma y cultura para niños pequeños. El problema de definir es importante en este caso, ya que afecta al financiamiento, pero esta continua necesidad de justificar la diferencia la experimentan muchas otras comunidades cuyas iniciativas tratan de cambiar las cosas con una base holística en vez de aprobar el énfasis del programa individualizado de los modelos del gobierno. La necesidad de reenmarcar significa retener el poder de una visión y la participación de toda una comunidad.

El reenmarcar también ocurre en la manera en que los indígenas escriben o en cómo toman parte de las teorías y de las versiones de lo que significa ser indígena. Por ejemplo, en la política de las mujeres indígenas existe una continua resisténcia a la manera en que las feministas occidentales han tratado de definir los asuntos de las mujeres indígenas y de categorizar las posiciones en que las mujeres indígenas deben ser ubicadas. Los intentos de examinar el patriarcado sin referirse al imperialismo y al racismo son siempre reenmarcados como análisis inadecuados por mujeres indígenas y, por supuesto, por mujeres de otras minorías. De manera semejante, también se resisten a las medidas en las que se ataca a la cultura indígena o los hombres indígenas «como grupo», debido a que las mujeres indígenas consideran que los problemas son mucho más complejos y el objetivo del análisis está siempre enfocado en resolver problemas. Al final, los hombres y las mujeres indígenas tienen que vivir juntos en un mundo en el que ambos géneros son atacados.

Los pueblos indígenas alrededor del mundo tienen índices desproporcionadamente altos de encarcelamiento, suicidio y alcoholismo. Algunos activistas indígenas ven estos índices como la prolongación de una guerra. Bobbi Sykes afirma: «La cuestión principal que el gobierno no ha enfrentado es la legitimidad o ilegitimidad de la suposición de que la dominación blanca de los aborígenes es en sí misma un concepto de justicia»[24]. Para los pueblos aborígenes, los altos índices de muertes negras bajo detención provocó eventualmente el establecimiento de una Comisión Real de Investigación en 1987 para enfrentar un problema que había sido escondido por muchos años. Se dijo que los índices de muerte de los aborígenes bajo detención eran más altos que los índices en Sudáfrica durante la época del *apartheid*. Dentro de los índices de encarcelamiento de personas indígenas, los correspondientes a mujeres y jóvenes que infringen la ley son semejantes. En el campo de la salud los pueblos indígenas tienen altos índices de morbilidad y mortalidad. Las mujeres maori tienen uno de los índices más altos de cáncer de pulmón en el mundo. Los índices de suicidio maori, de hombres y mujeres, habían incrementado dramáticamente durante la década de los noventa, situando los índices de Nueva Zelandia entre los más altos en los países de la OCDE. Con frecuencia se citan los índices de enfermedad aborigen como ejemplos del Cuarto Mundo, índices que son incluso peores que los de Estados en vías de desarrollo del Tercer Mundo, y son aún más espantosos por el hecho de que estas comunidades viven en naciones que tienen los estándares de vida más altos del mundo.

Restaurar el bienestar espiritual, emocional, físico y material ha involucrado a trabajadores sociales y sanitarios en una variedad de iniciativas, algunas de las cuales han sido incorporadas en programas convencionales. Por ejemplo, en Canadá la justicia restaurativa aplica conceptos como «círculo de sanación» y recuperación de la víctima, los cuales se basan en procesos indígenas. Estos sistemas se han discutido ampliamente y se han utilizado para motivar a otras sociedades a desarrollar mejores maneras de tratar con delincuentes y víctimas. De manera semejante, en Nueva Zelandia, las políticas de adopción y los programas para tratar con niños han incorporado prácticas indígenas. El restaurar es un proyecto concebido como un enfoque holístico para resolver problemas. Es holístico en términos del nexo emocional,

24 Sykes, R. B. (1989), *Black Majority*, Hudson Hawthorn, Melbourne, pág. 146.

espiritual y físico y también en términos de lo individual y lo colectivo, así como también lo político y lo cultural. Los programas restaurativos se basan en un modelo de sanación más que de castigo. A veces utilizan conceptos como la vergüenza pública como una manera de provocar un sentimiento de responsabilidad individual para llegar a la resolución colectiva de problemas. Los programas sanitarios que encaran problemas de salud básicos han comenzado a buscar maneras de conectarse con las comunidades indígenas a través de modelos apropiados de políticas y prácticas de salud pública. El fracaso de los programas sanitarios públicos para mejorar considerablemente la salud de las comunidades indígenas ha estimulado la creación de estrategias de autoayuda en estas comunidades.

17. Devolver

Este proyecto se cruza con el de demandas y supone la devolución de tierras, ríos y montañas a sus dueños indígenas. Implica la repatriación de artefactos, restos y otros materiales culturales robados o sacados y llevados al extranjero. Sykes enumera los siguientes ejemplos: «cabezas en conserva, guantes humanos, petacas de tabaco hechas de escroto, cuero cabelludo disecado, fetos en conserva, pieles disecadas, cuerpos enteros de niños y de mujeres embarazadas momificados y disecados»[25]. En Nueva Zelandia, el actual ministro de Asuntos Maori, quien es maori, ha presentado un plan para devolver todas las cabezas maori tatuadas que se encuentran en museos y en otras colecciones alrededor del mundo; se estima que son cientos. En un capítulo anterior mencioné la casa de Mataatua, la cual ya ha sido devuelta a los Ngati Awa, y que fue reabierta en 2011 como una magnífica casa de reunión moderna que está preparada para inspirar a otros en la realización de oportunidades de desarrollo.

El devolver también incluye a los seres vivientes. Una de las tribus más importantes en Nueva Zelandia ha negociado la devolución de los sitios de recolección de comida tradicional, los cuales serán demarcados de uso exclusivo para los miembros de la tribu. Se ha dado comienzo a otros programas para repatriar personas, ya sea asegurándose de que sean miembros y aparezcan en los registros tribales oficiales o reclamándolos físicamente. Por ejemplo, se anima a los niños adoptados a que busquen a sus familias originales y a que vuelvan a sus comunidades.

---

25 *Ibid.*, p. 266.

18. Democratizar y el gobierno indigenista

A pesar de que las comunidades indígenas afirman tener un modelo democrático en sus formas tradicionales de tomar decisiones, muchas organizaciones indígenas contemporáneas se formaron a través de la participación directa de Estados y gobiernos. La legislación solía establecer y regular los concejos y comités indígenas, las formas indígenas de representación y los títulos indígenas de tierras. Estas son construcciones coloniales que han sido dadas por supuestas como formaciones indígenas auténticas. Huelga decir que muchos de estos concejos fueron creados como dominios exclusivamente masculinos, mientras que los programas sanitarios y de bienestar fueron asignados a las mujeres. La abogada maori Annette Sykes, en relación a una demanda presentada por las mujeres maori al Tribunal de Waitangi, sostiene que:

> La esencia de la demanda es poner en la primera fila del Tratado de jurisprudencia actual, la necesidad de considerar las nociones de gobierno en Aotearoa y las prácticas excluyentes que existen, las cuales inhiben y previenen la participación de las mujeres maori en los modelos tribales de autodeterminación, que han sido erigidos bajo la legislación de Nueva Zelandia y el deterioro que esto mismo ha causado en Te Mana Wahine en Te Ao Maori [el *mana* de las mujeres en el mundo maori][26].

En términos indígenas, el democratizar es el proceso de extender la participación hacia afuera por medio de la restitución de los principios indígenas de colectividad y de debate público, sin que eso implique inevitablemente recrear un estilo de gobierno parlamentario o de senado. La gobernanza ha sido un tema importante para las agencias de desarrollo que desean transformar a las sociedades y comunidades subdesarrolladas. En los trabajos de esa índole, los conceptos como «tribu» se consideran sobrecargados de significados que implican atraso, ignorancia y crueldad hacia las mujeres y los niños. Por lo tanto, las naciones y comunidades indígenas tienen que desarrollar acercamientos a la gestión pública apropiados para el siglo XXI, enraizados en un sistema de valores indígena y diseñados por los mejores pensadores y las personass más capacitadas de la comunidad para responder a los desafíos sociales contemporáneos.

26 Sykes, A. (1994), «Constitutional Reform and Mana Wahine», en *Te Pua Journal of Maori Women's Writing*, Research Unit for Maori Education, University of Auckland, Vol.3, No. 2, págs. 15-20.

19. Establecer una red de contactos

El establecer una red de contactos se ha convertido en un medio eficiente para fomentar la circulación de información, para educar a la gente rápidamente sobre asuntos y crear amplios círculos de comunicación a nivel internacional. El construir estas redes de contactos implica construir conocimiento y bases de datos fundados en los principios de las relaciones y las conexiones. Las relaciones se inician cara a cara y a menudo luego se mantienen por muchos años sin ningún contacto directo. Los nombres de las personas se pasan de unos a otros y las presentaciones traen nuevos miembros a la red de contactos. En los encuentros cara a cara se verifican las credenciales de los individuos, no sólo sus credenciales políticas, sino también sus personalidades y espíritu. La red de contactos establecida por los pueblos indígenas es una forma de resistencia. Se espera que la gente presente su posición claramente y que exponga sus propósitos. Una característica importante es el establecer confianza. En muchos países es una práctica común la vigilancia policial de activistas indígenas y de sus familias. En algunos países, como en Guatemala, la desaparición de pueblos indígenas también es una práctica común. En estos contextos, el establecer una red de contactos es peligroso.

El establecer una red de contactos es una manera de crear relaciones entre las comunidades marginalizadas. Por definición, su marginalización los excluye de la participación en las actividades de la sociedad no indígena dominante, la cual controla la mayor parte de las formas de comunicación. El proyecto de establecer una red de contactos es un proceso, y los indígenas lo han utilizado efectivamente para construir relaciones y difundir conocimiento e información.

20. Nombrar

Este proyecto toma su nombre del educador brasileño Paulo Freire cuyo dicho «nombra la palabra, nombra el mundo» (que se trataba sobre los programas de alfabetización) ha sido aplicado en el contexto indígena para literalmente renombrar el paisaje. Lo anterior significa renombrar el mundo utilizando los nombres indígenas originales. Como proyecto maori, el nombrar se puede ver en las luchas por los nombres geográficos de algunas montañas y sitios importantes en Nueva Zelandia, los cuales fueron azarosamente «re-nombrados», es decir, sustituidos por nombres de personas y lugares británicos. Muchos de los nombres maori ya han

sido restituidos. El nombrar también se puede ver en los nombres de los niños. Los nombres indígenas llevan consigo historias de la gente, de lugares y de eventos. Como resultado de las prácticas de bautismo cristiano, las cuales introdujeron nombres y apellidos cristianos, además de las costumbres en las escuelas en donde las profesoras acortaban los nombres o introducían ya fuera nombres genéricos o sobrenombres, muchas comunidades indígenas escondieron sus nombres indígenas utilizándolos solamente en ceremonias indígenas o posicionándolos como segundos nombres. Una afirmación más reciente en las prácticas maori para nombrar ha sido el nombrar de nuevo a los niños con nombres ancestrales largos y después van tomando nombres nuevos a lo largo de sus vidas, ambas de las cuales fueron anteriormente prácticas tradicionales. Literalmente los niños llevan puesta su historia en sus nombres.

El nombrar también se aplica a otras cosas. Consiste en retener tanto control sobre los significados como se pueda. Al «nombrar al mundo» la gente nombra sus realidades. Para las comunidades existen realidades que sólo se pueden encontrar en el idioma indígena; los conceptos que son autoevidentes en el idioma indígena nunca pueden ser captados por otro idioma.

21. Proteger

Este proyecto es multifacético. Tiene que ver con la protección de personas, comunidades, idiomas, costumbres y creencias, arte e ideas, recursos naturales y las cosas que los indígenas producen. El alcance de la protección puede ser tan inmenso como el Océano Pacífico y la selva amazónica o tan menudo como un niño. Puede ser tan real como la tierra, y tan abstracta como una creencia sobre la esencia espiritual de la tierra. Cada comunidad indígena está tratando de proteger una variedad de cosas diferentes de manera simultánea. En algunas áreas, las alianzas con organizaciones no indígenas han sido beneficiosas en términos de reunir apoyo internacional. En otras áreas, una comunidad hace el esfuerzo de protegerse a sí misma simplemente manteniéndose viva o permaneciendo lejos del alcohol.

Algunos países han identificado sitios sagrados y han designado áreas protegidas. Desafortunadamente, muchas de estas se convierten en sitios turísticos. Todas estas cuestiones relacionadas con la protección del conocimiento indígena se han discutido en varias conferencias indígenas, las cuales han redactado estatutos y acuerdos con el propósito de advertir al mundo en general que los conocimientos indígenas deben ser

protegidos. La historia parece sugerir que muchas de estas convocatorias de adhesión internacional a tales estatutos serán muy selectivas en el mejor de los casos. La necesidad de proteger un estilo de vida, un idioma y el derecho a hacer nuestra propia historia es una necesidad profunda que se relaciona con la supervivencia de los pueblos indígenas.

22. Crear

El proyecto de crear implica trascender el modo de supervivencia básico, utilizando un recurso o capacidad que toda comunidad indígena ha retenido durante la colonización: la capacidad de crear y de ser creativo. El proyecto de crear no se trata solamente de los empeños artísticos de individuos sino del espíritu creativo ejercido por las comunidades indígenas durante miles de años. La imaginación le permite a la gente superar sus propias circunstancias, soñar nuevas visiones y aferrarse a las viejas. Fomenta los inventos y los descubrimientos, facilita simples mejoras en las vidas de las personas y eleva nuestros espíritus. El crear no es un dominio exclusivo de los ricos ni de los que son superiores tecnológicamente, sino de los imaginativos. El crear consiste en encauzar la creatividad colectiva para solucionar los problemas indígenas. Toda comunidad indígena ha considerado y planteado varias soluciones innovadoras a sus problemas, y eso fue desde mucho antes del colonialismo. Durante el periodo de colonización los pueblos indígenas sobrevivieron debido a su espíritu imaginativo, a su capacidad para adaptarse y para pensar en los problemas de una forma no convencional.

Las comunidades indígenas también tienen algo que ofrecer al mundo no indígena. Existen muchos programas que incorporan elementos indígenas, los cuales bajo esa consideración son vistos como «innovadores» y únicos en el ámbito internacional. Las ideas y las creencias indígenas sobre los orígenes del mundo, sus explicaciones relación al medio ambiente, a menudo arraigadas en metáforas complicadas y relatos míticos, ahora se buscan como base para pensar de forma más lateral sobre las teorías actuales acerca del medio ambiente, la tierra y el universo.

Las comunidades son las que saben las soluciones a sus propios problemas, a pesar de que sus ideas tienden a ser desechadas cuando son sugeridas a organismos y gobiernos. Las visitas a las comunidades que han desarrollado sus propios programas demuestran tanto una creatividad viva a nivel comunitario, como la fuerza del compromiso que se ve cuando el programa pertenece a la comunidad.

23. Negociar

El negociar significa pensar y actuar estratégicamente. Se trata de reconocer y trabajar hacia metas de largo plazo. La paciencia es una cualidad que las comunidades indígenas han tenido en abundancia. La paciencia y la negociación están vinculadas a una perspectiva más amplia de nuestra supervivencia. Cuando uno lee acerca de la decisión que varios líderes indígenas tomaron al aceptar los términos y las condiciones de la colonización, lo que surge de esas historias es la preocupación que demuestran los líderes por las posibilidades de supervivencia del colectivo, de su propio pueblo a largo plazo. Esa fue la base de su valor, y a pesar del atropello que las generaciones de indígenas más jóvenes pueden llegar a sentir a causa del acuerdo que algunos líderes aceptaron en varios contextos indígenas, el panorama más amplio es de dignidad y de aceptación de una realidad específica. Sus negociaciones fueron emprendidas literalmente con fusiles apuntando a sus cabezas, con su gente pasando hambre y con muerte a su alrededor.

Hoy en día, el negociar todavía involucra conceptos de liderazgo y concertar acuerdos. Las negociaciones también se tratan de respeto, de respeto por uno mismo y de respeto por la oposición. Las reglas indígenas de negociación usualmente incluyen tanto rituales de respeto como protocolos a seguir para la discusión. Los protocolos y los procedimientos son esenciales en las negociaciones reales, y la negligencia o el incumplimiento en reconocer o en tomar seriamente tales protocolos puede entenderse como una falta de compromiso con el proceso, así como con los resultados. Muchas sociedades indígenas se socializan a través de algunas formas particulares de negociación, ya que estas forman parte de las costumbres de intercambio o estilos básicos de comunicación. El proyecto de negociación contemporáneo se relaciona con la autodeterminación, en base a la cual las naciones indígenas están negociando los términos para los acuerdos, los cuales a menudo implican un gobierno semiautónomo, o una representación legal, o el control sobre recursos clave, como los recursos naturales dentro de sus propios territorios. Sin embargo, las negociaciones también pueden tener lugar cuando hay en juego pequeñas ganancias, como cuando las comunidades locales han encontrado un acuerdo con un gobierno, con un organismo local o con otra comunidad local. La formalidad de la negociación es importante para proteger la inviolabilidad del acuerdo que surge de una negociación. Los pueblos

indígenas saben y comprenden lo que significa no respetar un acuerdo. La fe ininterrumpida en el proceso de negociación puede seguir adelante mientras haya fe en la humanidad de las creencias, valores y costumbres indígenas.

24. Descubrir la belleza de nuestros saberes

Este proyecto consiste en descubrir nuestros propios saberes indígenas junto con la ciencia y la tecnología occidental y de lograr que nuestros saberes funcionen para el desarrollo indígena. Hay muy pocos científicos indígenas que logran mantener fuertes conexiones con sus propias comunidades. En muchos contextos, los estudiantes indígenas han tenido dificultades con la ciencia occidental, tal como se les ha enseñado en los colegios. Históricamente, la ciencia se ha mostrado implacablemente hostil hacia las formas de conocimiento indígena. Por lo tanto, la enseñanza de la ciencia en los colegios también ha estado plagada de actitudes hostiles hacia las culturas indígenas y las diversas formas en que los estudiantes indígenas aprenden. Dentro de la comunidad científica hay enormes debates sobre la naturaleza de la ciencia y sobre cómo debe enseñarse. El debate tiene que ver con la noción de constructivismo, y se centra en la medida en la que el conocimiento es construido socialmente o existe «ahí afuera» como un cuerpo de conocimiento que los estudiantes simplemente aprenden. El desarrollo de la etnociencia y la aplicación de la ciencia en asuntos de interés para los indígenas, como la administración de recursos y del medio ambiente o la biodiversidad, ofrecen nuevas posibilidades a los indígenas para tomar parte en las ciencias que ellos encuentren más relevantes. Sin embargo, el proyecto en realidad consiste en redescubrir saberes indígenas y la relevancia de ese descubrimiento a la forma de llevar la vida. Se ha reconocido que los saberes y conocimientos indígenas sobre el medio ambiente son formas tradicionales de conocimiento ecológico. Sin embargo, los saberes y conocimientos indígenas se extienden más allá del medio ambiente, pues se trata de valores y principios sobre el comportamiento humano y la ética, sobre las relaciones sociales, sobre el bienestar y sobre cómo llevar una buena vida. El conocimiento tiene belleza y puede embellecer al mundo si se usa de una forma buena[27].

27 Aitkenhead, G. and H. Michell (2011), *Bridging Cultures: Indigenous and Scientific Ways of Knowing Nature*, Pearson, Toronto.

25. Compartir

El proyecto final que se discute aquí se trata de compartir el conocimiento entre los indígenas, entre sus redes de contactos y con todo el mundo indígena. El compartir incluye opiniones sobre el conocimiento como un beneficio colectivo, y, por otro lado, el conocimiento como una forma de resistencia. Así como el establecer una red de contactos, el compartir es un proceso sensible a los contextos marginalizados en que las comunidades indígenas existen. Incluso en el contexto de Nueva Zelandia –un país pequeño, relativamente adinerado en términos de televisores y de medios de comunicación–, el pueblo maori aprende más sobre los asuntos que le afectan en una de las muchas reuniones comunitarias que tienen lugar en el *marae* de lo que aprende de los medios de comunicación dominantes. Bodas o funerales dan lugar a estas reuniones, pero también son oportunidades para mantener a la comunidad informada sobre una gran variedad de asuntos. El compartir es por naturaleza una experiencia de verse cara a cara, lo cual se complementa con los periódicos locales que se enfocan en temas indígenas y las estaciones de radio locales que se especializan en las noticias y música indígena. El compartir también se relaciona con el fracaso de los sistemas de educación para instruir a los pueblos indígenas de forma adecuada o apropiada; es importante compartir información para mantener a la gente informada sobre los temas y los eventos que les afectan. Como una forma de alfabetismo oral, el compartir también se conecta con el contar historias y con las ocasiones formales que surgen en la vida indígena.

El compartir es una de las responsabilidades que implica la investigación. El término técnico que se usa es diseminación de resultados, por lo general muy aburrido para las personas que no son investigadores, además de ser muy técnico y muy árido. Para los investigadores indígenas, compartir se trata de desmitificar el conocimiento y la información y hablar en términos claros a la comunidad. Las reuniones comunitarias brindan un foro amedrentador para hablar sobre investigación. Las presentaciones orales se ajustan a los protocolos y las expectativas culturales. A menudo el público necesita participar emocionalmente por medio de la risa, la reflexión profunda, la tristeza, la ira, los desafíos y el debate. Es un diestro orador aquel que puede compartir abiertamente a este nivel dentro de las reglas de la comunidad.

Resumen

Los proyectos mencionados en este capítulo no se ofrecen como una lista definitiva de actividades en las que las comunidades indígenas están comprometidas. Desde que se publicó la primera edición de este libro, un sinnúmero de artículos y libros han identificado y seguido metodologías indígenas específicas que emergen de conceptos indígenas. Existen numerosos proyectos en colaboración que se están desarrollando con investigadores y organizaciones no indígenas. Muchas de estas sociedades de investigación ayudan a capacitar al personal entrenado, brindando mentores y orientación por parte de investigadores no indígenas. Además, hay proyectos y metodologías de investigación más comunes en las ciencias sociales que no han sido mencionados aquí. Algunos de estos enfoques, por ejemplo los de etnografía crítica, han sido descritos y teorizados por académicos que trabajan en esas disciplinas. Los nombres dados a los proyectos enumerados en este capítulo se escogieron a propósito. Espero que el mensaje de este capítulo que llegue a las comunidades sea el de que en las comunidades sí tienen cuestiones que son importantes, como también que existen procesos y metodologías que pueden facilitar la búsqueda de soluciones adecuadas.

Capítulo 9
En respuesta a las exigencias de una agenda indígena: un estudio de caso maori

Los siguientes dos capítulos representan un estudio de caso del desarrollo de un grupo indígena, el cual demuestra la convergencia de muchos de los asuntos planteados en los capítulos anteriores. Este capítulo explica el comienzo de una clase diferente de participación maori en la investigación. En vez de aceptar la posición de «víctima» o de «objeto», los pueblos maori expresaron su resistencia a la investigación desde finales de la década de 1960 y empezaron a plantear sus propios temas de investigación. Tres motivos explican este cambio de enfoque en la investigación: (1) el establecimiento del Tribunal de Waitangi[1]; (2) el desarrollo de un movimiento de revitalización de la lengua conocido como Te Kohanga Reo (el Nido de la Lengua); y (3) la apertura de espacios en las ciencias sociales gracias a acercamientos a investigación más críticos y reflexivos. Este capítulo sigue la trayectoria de la transición desde el momento en que los maori eran los investigados hasta que los maori se convirtieron en los investigadores. A pesar de que esta transición se ha dado en los últimos veinte años, no se puede afirmar que ha ocurrido un cambio total en las actitudes de los maori hacia la investigación o que se han realizado constantes cambios progresivos. Los espacios comunes creados por el desarrollo de la investigación para el Tribunal de Waitangi, el nuevo entusiasmo que provocó Te Kohanga Reo y la crítica de la investigación positivista de las feministas y de los teóricos críticos

1 El Tribunal de Watangi fue creado por medio de la Ley del Tratado de Waitangi, en 1975, para resolver las demandas de los pueblos maori respecto de acciones a través de las cuales, a partir de ese año, la Corona los puslera en una situación de desventaja respecto de otros, contraviniendo los principios del Tratado de Waitangi (1840). Esta Ley fue enmendada por la Ley del Tratado de Waitangi (1985), la cual dio al Tribunal la autoridad de oír casos que se remontaban a 1840, cuando el Tratado de Waitangi y la versión maori Te Tiriti o Waitangi fueron firmados. El Tribunal se expandió de los tres miembros originales de la Ley de 1974 a los siete equipos de miembros que oyen casos en todo el país.

generaron una serie de condiciones desde las cuales se desarrollaron acercamientos culturalmente sensibles para la investigación y desde los cuales empezó a surgir un enfoque crítico maori más comprensivo.

Este capítulo tiene tres partes bien diferenciadas. La primera parte estudia la creación de una serie de condiciones más favorables para la investigación que involucra a los pueblos maori. Se presenta una breve discusión sobre las perspectivas abiertas por las críticas feministas y las críticas al positivismo, tras lo cual se pondera el impacto del Tribunal de Waitangi y del Te Kohanga Reo en la creación de una agenda para determinar las prioridades de la investigación maori. La segunda parte del capítulo señala los asuntos relacionados con la investigación sobre los pueblos maori y las maneras en que la investigación se ha utilizado y/o representado como «la verdad». También en la segunda parte de este capítulo hay una breve discusión sobre las afirmaciones alternativas maori relacionadas con el conocimiento y la investigación, las cuales se cruzan con la suposición de que la investigación amplía el conocimiento. La cuestión que se plantea al comienzo de la segunda parte es: «¿La investigación ensancha el conocimiento de quién?». Esta pregunta aparentemente sencilla nos insta a reflexionar sobre algunos temas generales que se relacionan con las perspectivas maori sobre el saber. La tercera parte del capítulo estudia los parámetros de «la investigación culturalmente sensible», la cual es aún un modelo de investigación fundamentalmente occidental. Esta parte termina con una breve discusión sobre las limitaciones de este modelo en relación con la investigación no indígena de los pueblos maori.

Las críticas occidentales sobre la investigación occidental

Como se mencionó en el capítulo anterior, el archivo cultural occidental contiene varias tradiciones de conocimiento y convenciones que facilitan la discusión sobre el conocimiento mismo. Estas convenciones permitieron el desarrollo de sistemas o métodos de autocrítica. Muchos científicos sociales dan por supuesta la noción de que la investigación es un proceso objetivo, de carácter científico y libre de valores, el cual tiene por propósito observar y entender las realidades humanas; los filósofos de la ciencia se refieren a esta actitud como el «positivismo». Sin embargo, el hecho de que existan diferentes acercamientos a la investigación ha sido tema de debate ininterrumpido, porque quienes se dedican a tratar de entender a la sociedad humana luchan con la naturaleza problemática de la investigación de las ciencias sociales. Dentro de las

ciencias sociales se ha presentado una variedad de controversias sobre el método, los significados y lo que constituye una «buena» investigación. El método es importante debido a que es considerado como la manera en que se adquiere o descubre el conocimiento y como una forma en la cual podemos «saber» lo que es real. Cada disciplina académica está atada no sólo a una serie de ideas sobre el conocimiento, sino también a una serie de metodologías. Las controversias acerca del método tienen lugar tanto al interior de las disciplinas como entre ellas. Esto no debe sorprendernos: todas las disciplinas académicas, de acuerdo a como son definidas por Occidente, derivan de fundamentos filosóficos compartidos. Sin embargo, algunas discusiones se han intensificado dentro del mundo científico y han contribuido a crear importantes escisiones entre las posiciones teóricas[2]. Hasta cierto nivel este debate se ha centrado principalmente en los asuntos relacionados con la metodología y el método. Por lo tanto se enfocan en qué tan apropiado es el diseño y el análisis de la investigación. Sin duda, las definiciones de validez y de fiabilidad asumen una importancia crítica en este punto debido a que los investigadores tratan de construir y de perfeccionar los instrumentos científicos para observar y explicar el comportamiento y la condición humana. Sin embargo, en un nivel más general, veremos que el debate se ha enfocado en los objetivos más amplios y en el papel de la investigación en sí. Los campos de investigación de las ciencias sociales dependen de la manera en que la sociedad es vista así como del cuerpo del conocimiento que legitima ese punto de vista. Es en este nivel, entonces, que la discusión se refiere más bien a la validez de los métodos científicos dentro del paradigma positivista y de si este es un paradigma apropiado para entender a la sociedad humana.

En realidad no fue sino hasta la década de 1960 que la teoría crítica se consideró como una teoría para la investigación, a pesar de que los campos de exterminio de la Alemania nazi eran vistos por los críticos del positivismo como la prueba por excelencia de la extrema irracionalidad de la ciencia y la modernidad[3]. Para la década de 1960 se estaban cuestionando los fundamentos del conocimiento y el poder, presentándose estas inquietudes no sólo a través del discurso académico, sino también a través de movimientos sociales como el movimiento por los derechos

2 Adorno, T. W. et al. (1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*, trad. G. Adey and D. Frisby, Heinemann, Londres.

3 Para un resumen histórico de la teoría crítica que se relaciona con la educación, ver Blackledge, D. y B. Hunt (1985), *Sociological Interpretations of Education*, Croom Helm, Londres; Gibson, R. (1986), *Critical Theory and Education*, Odre and Stoughton, Londres.

civiles, el movimiento contra la guerra de Vietnam, la segunda ola del feminismo y el descontento estudiantil generalizado, que para muchos observadores culminó en los motines estudiantiles de París en 1968. Durante los años sesenta y setenta tuvieron lugar otras movilizaciones relacionadas con eventos sociales de importancia para los pueblos indígenas. Las protestas sobre el Tratado de Waitangi, las Ocupaciones de Bastion Point, las marchas por las tierras, las embajadas en tiendas de campaña, las huelgas y las peticiones fueron eventos clave para los pueblos maorí[4]. Estos eventos se reflejaron en otras partes del mundo indígena de otras maneras. Fue en este momento cuando cuestiones presentadas por la teoría crítica también estaban siendo planteadas por las personas fuera de la academia, en las comunidades locales. Estas personas eran activistas indígenas más que marxistas, pero planteaban cuestiones similares sobre las conexiones entre el poder y la investigación. Tales indagaciones se basaban en un sentimiento de indignación e injusticia sobre el fracaso de la educación, la democracia y la investigación para realizar un cambio social para los pueblos oprimidos. Dichas preguntas se conectaban con la relación entre el conocimiento y el poder, entre la investigación y la emancipación y entre la realidad vivida y los ideales impuestos sobre el Otro.

Durante este período la teoría social se tranformó y en el campo global de la erudición las teorías marxistas desafiaban a las teorías liberales de modernización y del desarrollo, las cuales habían determinado la manera en que el mundo imperial trataba a sus antiguas colonias. Gunder Frank y otras personas que trabajaban en los contextos sudamericanos y africanos reexaminaron las ideas de desarrollo y sugirieron que había una relación causal entre las políticas económicas del primer mundo y el subdesarrollo del tercer mundo. En relación con la educación, los investigadores marxistas también resaltaron la relación estructural entre la sociedad y la educación, considerando a los colegios como agencias que reproducen sistemáticamente las desigualdades sociales[5]. Los vínculos entre el imperialismo, la educación y el desarrollo fueron explicados por teóricos como Martin Carnoy[6]. Estas perspectivas han recibido múltiples críticas debido a su gran énfasis en modelos deterministas de análisis y en la negación de la cultura como fuerza mediadora. Sin embargo, la

---

4 Ver el relato de estos eventos de Ranginui Walter en Walter, R. (1990), *Ka Whawhai Tonu Matou. Struggle Without End*, Penguin, Auckland.

5 Bowles, S. y H. Gintis (1976), *Schooling in Capitalist America*, Basic Books, United States.

6 Carnoy, M. (1974), *Education as Cultural Imperialism*, D. McKay Co., Nueva York.

cuestión central sobre el poder y la emancipación, la cual fue planteada por teóricos marxistas, sí se conectó con las aspiraciones radicales de varias comunidades indígenas y de antiguas colonias que estaban luchando por su autodeterminación.

Los desafíos de los análisis feministas

El debate sobre el positivismo que surgió desde la tradición académica europea lo han mantenido en el mundo angloamericano las críticas feministas y otras críticas radicales con posiciones positivistas. Mientras el marxismo brindó un contraataque poderoso al pensamiento liberal en la primera parte del siglo XX[7], en la última parte de este siglo, la segunda ola del feminismo pudo haber sido mucho más importante en su desafío a los fundamentos epistemológicos de la filosofía occidental y a la práctica e investigación académica. Los temas filosóficos «antiguos» sobre la naturaleza humana, las versiones patriarcales del pasado y las reglas de práctica dadas por sentadas dentro de la academia han sido examinadas rigurosamente y reformuladas por teóricos feministas, que trabajan en una gran variedad de disciplinas y desde un amplio espectro de orientaciones filosóficas. Cada campo de estudio ha estado sujeto a críticas de las teóricas feministas[8].

Uno de los retos más importantes para el feminismo blanco provino de mujeres descritas diversamente como «mujeres de color», «mujeres del tercer mundo», «mujeres negras» y «mujeres indígenas». Estos grupos de mujeres desafiaron las suposiciones del movimiento de mujeres blancas/occidentales de que todas las mujeres compartían algunas características universales y de que sufrían opresiones universales, las cuales podrían ser entendidas y descritas por un grupo de mujeres del mundo académico predominantemente blancas y con formación occidental. Los problemas de «voz» y de «visibilidad», «silencio» e «invisibilidad» se convirtieron en preocupaciones importantes en un nivel concreto, mientras que las mujeres asistían a conferencias internacionales y trataban de desarrollar políticas internacionales relacionadas con los derechos de las mujeres, el control demográfico, el desarrollo y la justicia. Para las mujeres interesadas en la investigación y en el potencial emancipatorio de la investigación, había bastante trabajo por realizar en términos de

7 Y es de por sí una parte integra del proyecto modernista.

8 Fonow, M. M. y J. A. Cook (1997), *Beyond Methodology. Feminist Scholarship as Research*, Indiana University Press, Bloomington.

deshacer o deconstruir los paradigmas dominantes que delimitaban gran parte de la investigación científica y que conectaban la empresa de la investigación al feminismo y a la realidad social con la cual se conecta el feminismo[9]. Esta tarea implica el trabajo crítico, el desarrollo de nuevas metodologías y la posibilidad de maneras alternativas de conocimiento o epistemologías[10].

Una parte del análisis feminista se dirige al campo de la teoría crítica. Este análisis crítico tiene dos enfoques: el primero se dirige a la inutilidad de la teoría crítica para contribuir a la emancipación de los grupos oprimidos[11]. El segundo enfoque señala la incapacidad de los teóricos críticos, como miembros de la academia de científicos, de reconocer sus propias prácticas patriarcales, las cuales han continuado marginalizando y silenciando a mujeres del mundo académico. Este desafío se ha enfocado en la noción de reflexividad en la investigación, un proceso de conciencia autocrítica, de introspección y de apertura al desafío. La erudición feminista se ha integrado lentamente en la academia y, en el área de la investigación en particular, las metodologías feministas ya son aceptadas ampliamente debido a que tienen legitimidad como método y a que han introducido nuevos conceptos en términos de investigación y erudición.

Patti Lather se ha referido a estos nuevos conceptos de investigación como postpositivismo, un término que proviene de los enfoques postestructuralistas y posmodernistas del conocimiento[12]. Lather explica algunos de estos acercamientos en la tabla 9.1, utilizando un sistema de clasificación en parte sacado de las categorías de predicción, comprensión y emancipación de Habermas, y ella agrega su propia propuesta de deconstrucción[13]. Este cuadro puede servir para presentar y distinguir los diferentes nombres con los que se conocen varias aproximaciones críticas de la ciencia positivista. Con frecuencia estas «etiquetas» se utilizan para describir diferentes acercamientos a la investigación no positivista. Es de notar que lo que

---

9 Stanley, L. y S. Wise (1993), *Breaking Out Again. Feminist Ontology and Epistemology*, segunda edición, Routledge, Londres.

10 Ver, por ejemplo, Reinharz, S. (1992), *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, Nueva York. Reinharz repasa los métodos feministas de etnografía, revisión de investigación, investigación experimental y transcultural, historias orales e investigación para los estudios y la acción.

11 Ellsworth, E. (1989), «Why Doesn't This Feel Empowering? Working Through the Repressive Myths of Critical Pedagogy», en *Harvard Educational Review*, Vol. 59, No. 3, págs. 297-324.

12 Alter, P. (1991), *Getting Smart. Feminist Research and Pedagogy With/In the Postmodern*. Routledge, Nueva York.

13 *Ibid.*, págs. 6-7.

está ausente son precisamente los acercamientos orgánicos e indígenas a la investigación, los cuales han llevado al desarrollo de un movimiento indígena a nivel mundial y a importantes demandas constitucionales de indígenas a Estados occidentales. Dichos acercamientos a la investigación a menudo se consideran como provenientes de los enfoques freireanos, los cuales son considerados como «occidentales». Como se expondrá más adelante, la posibilidad de que los enfoques puedan ser generados a partir de sistemas de valores diferentes y de formas de ver el mundo diferentes son incluso negados dentro del paradigma emancipatorio del «postpositivismo».

Tabla 9.1. Investigación post-positivista

Predecir	Comprender	Emancipar	Deconstruir
Positivismo	Interpretativo	Crítico	Postestructural
	Naturalístico	Neomarxista	Posmoderno
	Constructivista	Feminista	Postparadigmático
	Fenomenológico	Orientado a la praxis	Diáspora
	Hermenéutico	Educativo	
		Participativo	
		Freireano	
		Investigación-acción	

FUENTE: P. LATHER, *GETTING SMART, FEMINIST RESEARCH AND PEDAGOGY WITHIN THE POSTMODERN*, ROUTLEDGE, NUEVA YORK, 1991.

El trabajo que llevan a acabo las feministas occidentales ha sido contrarrestado por el trabajo de las mujeres negras y de otras «mujeres con etiquetas». De hecho, el mismo acto de etiquetar a las mujeres demuestra el pluralismo dentro del mundo feminista, además de las múltiples direcciones de donde ha surgido la teoría feminista y hacia donde puede llegar a dirigirse. Estas mujeres hechas «Otras» sostienen que la opresión toma formas diferentes y que existen relaciones entrelazadas entre raza, género y clase, lo cual hace que la opresión sea una compleja condición sociológica y psicológica. Muchos sostienen que esta condición no la pueden entender o analizar personas de afuera o personas que no han experimentado esta forma de vida o que no han nacido en ella. Patricia Hill Collins sostiene que «si bien el pensamiento feminista negro pueda ser registrado por otros, las mujeres negras lo producen»[14]. Además, ella

14 Collins, P. H. (1991), «Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought», en *Beyond Methodology. Feminist Scholarship as Lived Research*, eds. M. Fonow y J. A. Cook, Indiana University Press, Bloomington, pág. 37.

argumenta que «las mujeres negras poseen un punto de vista de –o una perspectiva sobre– sus experiencias que son únicos ...[y]... a pesar de que el vivir como mujeres negras puede llegar a producir ciertos puntos de vista en común, aspectos como la diversidad de clases, regiones, edades y orientaciones sexuales que determinan las vidas de las mujeres negras han dado como resultado diferentes expresiones de estos temas comunes»[15]. Esta posición se cruza con las actitudes maori hacia la investigación y, en particular, las obras de mujeres afroamericanas han sido útiles para las mujeres maori para poder legitimizar, por medio de esta literatura, lo que las mujeres maori también han experimentado.

El Tribunal de Waitangi y Te Kohanga Reo

El establecimiento del Tribunal de Waitangi en Nueva Zelandia en 1975 fue de suma importancia para la investigación, ya que este ofreció un enfoque muy concreto para recuperar y/o representar las versiones maori de la historia colonial y para situar el impacto del colonialismo en la cosmovisión maori y en sus sistemas de valores. Las luchas sobre asuntos relacionados con las tierras han sido permanentes desde la firma del Tratado de Waitangi (1840) entre los jefes maori y los representantes de la Corona británica, al tiempo que una de sus consecuencias, la enajenación de tierras indígenas, se vio eficientemente facilitada por medio del Tribunal sobre las Tierras Maori, establecido en 1865[16]. Sucesivos gobiernos y autoridades locales habían impuesto una serie de leyes y de regulaciones, las cuales estaban diseñadas para enajenar las tierras maori de los mismos pueblos maori[17]. Esta estrategia continuó durante las décadas de 1950 y 1960 con lo que se ha conocido como la filosofía

15 *Ibid.*

16 El Tratado de Waitangi le dio el derecho preferente a la Corona de comprar la tierra maori –frente a los individuos o las empresas–. Esta práctica se terminó debido a la presión de las empresas interesadas en colonizar la tierra con colonos británicos.

17 Según Asher y Naulls, «Desde 1840, cuando fue firmado el Tratado de Waitangi, los estados tribales maori se han reducido de 27 millones a 1,3 millones de hectáreas. Y lo que ha quedado con frecuencia son propiedades fragmentadas con muchos dueños, la mayoría ausentes. Para más información, ver Asher, G. y D. Naulls (1987), *Maori Land*, New Zealand Planning Council, Wellington, pág. 46. La legislación que se usó como instrumento para enajenar las tierras incluye la Ley Public Works 1908, la cual incluyó el derecho de oponerse y compensación. Ningún aviso era necesario para despojar tierra maori hasta la Ley de las Tierras Nativas de 1909, la cual autorizó que el Gobernador General confiscara tierras maori para los ferrocarriles y caminos sin compensación. Ver Temm, P. (1990), *The Waitangi Tribunal*, Random Century, Auckland. Habla una serie de leyes que facilitaron la apropiación sistemática de las tierras.

«úsela o piérdala»[18]. La ley del Tratado de Waitangi de 1975 concedió poderes limitados al Tribunal, el cual no podía resolver demandas legales sobre tierras que databan de 1840. A pesar de que la mayor parte de las tierras sujetas a los reclamos maori había sido tomada antes de 1975, por lo menos existía un foro a través del cual los pueblos maori podían expresar legítimamente sus preocupaciones y por lo tanto lo veían positivamente.

La Enmienda del Tratado de Waitangi de 1985 hizo más amplio el alcance del Tribunal y es desde ese período que los *iwi*/tribus comenzaron a desarrollar sus propios programas de investigación con bastante seriedad[19]. Las prioridades de la investigación fueron determinadas de acuerdo con la naturaleza de la demanda entablada y fueron conducidas con el sentimiento de injusticia que tenía el *iwi* involucrado. Había pocas personas maori calificadas para realizar investigación y muchos de los individuos disponibles para realizar el trabajo estaban desempleados o jubilados. Otros programas de investigación tribal dependían de un solo investigador calificado rodeado de muchos jóvenes aprendices que ayudaban con mucho entusiasmo, algunos de los cuales habían estado desempleados o en programas de capacitación para obtener trabajo. Muy pocos contaban con títulos universitarios. En general estos primeros programas fueron llevados a cabo con financiamiento limitado y con pocos investigadores calificados. En muchos casos se notaba la falta de experiencia, porque cuando por fin se presentaba la evidencia en el informe, muchas afirmaciones requerían pruebas básicas. El primer nivel de investigación exigía trabajo de archivos y familiaridad tanto con los registros del Tribunal sobre las Tierras Maori como con las historias orales. A esto le siguió otro nivel de investigación interpretativa, más que nada sobre asuntos controversiales, como el establecimiento de la propiedad previa de tierras o recursos que estaban siendo reclamados al mismo tiempo por otro *iwi* o disputados por la Corona. En este proceso la Corona nunca ha sido y todavía no es neutral. Después de 1985 el Estado puso en marcha rápidamente reformas económicas y la privatización de los activos del Estado. Los *iwis* sostuvieron que la mayor parte de esos activos estatales había sido construidas sobre tierras maori. Las actividades de privatización han continuado sin cesar con la misma fuerza

18 *Ibid.*, pág. 47.

19 Según Margaret Mutu, por ejemplo, su *iwi* (Ngati Kahu) había comenzado a hablar de hacer su propia investigación a comienzos de los 1980, pero no tenían fondos para ello. Su caso tuvo su primera audiencia en 1987 y en 1995 todavía no había concluido. Comunicación personal.

y las actividades de la Corona en relación al Tribunal funcionan para subsumir su importancia y tratar con lo que es políticamente aceptable.

A pesar de que a cierto nivel existía un ímpetu en términos de entablar casos en contra de la Corona, las comunidades maori tenían un deseo aún más grande de recuperar o aferrarse a la lengua maori y al conocimiento cultural. Te Kohanga Reo (el Nido de la Lengua) materializó ese deseo y anhelo, con lo cual se brindó un enfoque nuevo y positivo. Si bien se entablaban las demandas en el Tribunal con base en los intereses tribales, e inclusive estos se disputaban dentro de las tribus, se construyó el Te Kohanga Reo con base en la unidad más fundamental del *whanau* o clan familiar. Te Kohanga Reo fue representado y se representó a sí mismo como «el futuro». Como fenómeno nacional, su credibilidad o apoyo financiero no dependía de estructuras *iwis*. Aunque algunos Te Kohanga Reo están situados claramente dentro de tribus, su centro administrativo es la Fundación Nacional Te Kohanga Reo, con base en la ciudad capital, Wellington. Por lo tanto, estos dos avances, el proceso del Tribunal de Waitangi y Te Kohanga Reo, estaban operando independientemente uno del otro y tenían un impacto diferenciado sobre las comunidades. Además, si bien Te Kohanga Reo puso cierto freno a la investigación, efectivamente estimuló el desarrollo de la idea autonomía entre sus unidades individuales. Uno de los resultados de tal autonomía fue la creación de un espacio para los *whanau* para poder resolver problemas por sí mismos, y este proceso generó una gran variedad de actividades, una de las cuales fueron las reuniones informativas. También fue un proceso que comprometió a los padres a pensar mucho más profundamente en la educación y en la relación entre la enseñanza y la sociedad.

La investigación como una extensión del conocimiento. ¿El conocimiento de quién?

La crítica del positivismo hecha por las teóricas feministas, las minorías étnicas y los indígenas ha surgido de la experiencia de la gente que ha sido estudiada, investigada, escrita y definida por científicos sociales. Es desde esta posición de "investigados" que los pueblos maori también han resistido y desafiado la investigación de las ciencias sociales. Este desafío ha hecho frente tanto a asuntos metodológicos como a preocupaciones epistemológicas, es decir, las técnicas de investigación y las premisas sobre el conocimiento que subyacen en la investigación. Las críticas planteadas por los pueblos maori sitúan los debates teóricos del mundo en general dentro del contexto local de Nueva Zelandia.

La investigación intenta satisfacer la necesidad de saber y el deseo de ampliar los límites del conocimiento existente por medio de un proceso de indagación sistemática. La racionalidad en la tradición occidental permitió que el conocimiento fuera producido y articulado de una manera científica y «superior». A medida que los europeos empezaron a explorar y a colonizar otras partes del mundo, las nociones de racionalidad y las conceptualizaciones del conocimiento se convirtieron en «una herramienta práctica para desechar la comparación seria de las formas de pensamiento occidental con aquellas formas de pensamiento "primitivo" que se estaban encontrando»[20]. Como lo ha sostenido Salmond, esta perspectiva ha conllevado a «las evaluaciones europeas del conocimiento maori...[las cuales] han sido característicamente ideológicas»[21]. Los pueblos maori identifican una paradoja en las concepciones europeas del conocimiento y de la investigación, porque si bien la sociedad maori se consideraba «primitiva», no obstante esta misma brindaba un terreno fértil para la investigación. Los primeros etnógrafos, los investigadores educacionales y los «viajeros» ocasionales describían, explicaban y anotaban sus versiones sobre varios aspectos de la sociedad maori, sin embargo era de poca trascendencia la cuestión sobre quién se beneficiaba al ver que su conocimiento se estaba extendiendo por medio de esta investigación. Los investigadores etnocéntricos creaban generalizaciones basadas en pocos datos, las cuales distorsionaban bastante la realidad social maori, pero tales tergiversaciones en un comienzo eran evidentes sólo para los pueblos maori[22]. Mientras esta clase de investigación fue validada por el «método científico» y por la «afirmación colonial», este procedimiento hizo poco por extender el conocimiento de los pueblos maori. Por el contrario, dejó una base de datos sobre la sociedad maori cargada ideológicamente, la cual ha distorsionado las nociones de lo que significa ser maori.

Este fenómeno a su vez ha atrapado a los pueblos maori dentro de una definición cultural, la cual no se conecta ni con nuestras tradiciones orales ni con nuestra realidad vivida. Por ejemplo, las mujeres maori están atrapadas entre las versiones escritas de escritores blancos y las afirmaciones de las pocas mujeres maori que están refutando esas primeras

20 Egan, K. (1987), «Literacy and the Oral Foundations of Education», en *Harvard Educational Review*, Vol. 57, No. 4, pág. 446.

21 Salmond, A. (1985), «Maori Epistemologies», en *Reason and Morality*, ed. J. Overing, Tavistock, Londres, pág. 240.

22 Smith, G. H. (1986), «Nga Kete Wananga -Akonga Maori: Maori Teaching and Learning», Maori Studies Department, Auckland College of Education, Auckland.

versiones. Por ejemplo, Elsdon Best comenta sobre su investigación entre la tribu Tuhoe: «Como en la mayoría de las tierras barbáricas, encontramos que las mujeres eran consideradas inferiores al hombre[23]». Eso en comparación con lo que tiene que decir Rangimarie Rose Pere, descendiente de los Tuhoe Potiki: «Como mujer he estado expuesta a modelos de conducta femeninos muy positivos por parte de la línea de descendientes de ambos de mis padres naturales. Los hombres y mujeres mayores... dejaron muy en claro en el legado que ellos nos dieron que hombres y mujeres, adultos y niños, debían trabajar codo a codo, todos juntos[24]». Aquí no se trata simplemente de rectificar alguno que otro error en el registro del pasado. Mucho de lo que se ha escrito sobre los pueblos maori en los siglos XIX y XX se ha convertido en parte de un corpus de conocimiento común que se da por sentado. Por lo tanto, la dura tarea para las mujeres maori que buscan reconstruir los papeles tradicionales consiste en el esfuerzo de desafiar el conocimiento «existente», el cual es fundamentalmente ideológico o falso. Considérese tres ejemplos. El primero de ellos es el siguiente:

> Culturalmente el papel de la mujer fue dejado en claro en el recuento de su creación. La primera mujer fue formada de un montón de tierra y su creador la impregnó con un espíritu de vida. Desde este momento se consideró a la mujer como un receptáculo pasivo del espíritu masculino dominante[25].

Se pueden realizar tres observaciones en relación a esta versión. Primero, los pueblos maori afirmaríamos que fuimos creados por un *tipuna*, el cual tiene un estatus «semejante a dios», quien también impregnó con «espíritu de vida» a la mayoría de las cosas vivientes sobre la tierra. El problema reside en la reducción de nuestros mitos de creación a una historia de «hombre» y «mujer», como la versión judeocristiana de «Adán y Eva». El segundo problema con esta interpretación se encuentra en el concepto de «espíritus» masculinos y femeninos. Los humanos, así como las plantas, los animales, las piedras, los objetos tallados y otros objetos animados e inanimados (de acuerdo con las clasificaciones occidentales) cuentan con una «fuerza de vida» o *mauri*. En muchas versiones orales

---

23 Best, E. (1934), *The Maori As He Was*, Maori Purposes Fund Board, Wellington, pág. 93.

24 Pere, R. (1988), «Te Wheke: Whaia te Maramatanga me te Aroha», en *Women and Education in Aptearoa*, ed. S. Middleton, Allen and Unwin, Wellington, pág. 9.

25 Heuer B. (1972), *Maori Women*, The Polynesian Society, A. H. and A. W. Reed, Wellington, pág. 55.

las «esencias» masculinas y femeninas residen en esa fuerza de vida. Mientras la fuerza de vida en las personas y en los animales se puede manifestar físicamente en características «masculinas» o «femeninas», *mauri* en sí no tiene género. El tercer aspecto problemático de esta cita es el concepto de un «receptáculo pasivo». Existen suficientes ejemplos en las historias orales para demostrar que las mujeres fueron consideradas siempre más que «receptáculos pasivos». El segundo ejemplo es este:

> En las actitudes maori hacia el lugar de una mujer, en la superficie parecía que había poco conflicto con la adhesión victoriana a una esfera doméstica limitada[26].

La dificultad con esta cita es que su enfoque asume una actitud comparativa con las victorianas y el concepto de una «esfera doméstica limitada». La comparación es peligrosa en dos sentidos: por una parte reduce y descontextualiza los valores y prácticas maori (para poder hacer la comparación); y segundo, presenta sin ningún problema la «realidad» normativa de nociones tales como «el lugar de la mujer» y «esferas domésticas». Tercer ejemplo:

> Las mujeres [maori] sufrieron una opresión social típica de todas las sociedades que rechazaron la paternidad de Dios[27].

La tercera cita utiliza una sola generalización todopoderosa para justificar una nueva forma de colonialismo (el cristianismo fundamentalista). No se reconocen fuentes de esta información y de cierta manera no se necesitan, ya que es planteada como si partiera de «sentido común». Este acercamiento ha representado el peligro de los paradigmas de investigación etnocéntricos.

Los fragmentos citados arriba no fueron escritos por personas maori, sino por individuos cuyas fuentes han sido la investigación y el material escrito y anotado por otros no maori sobre la sociedad maori. Este proceso tiene como resultado el dar mayor legitimidad a los recursos escritos aunque la mayoría del material más accesible no fue escrito por personas maori. Por lo tanto, el potencial para reproducir las ideologías

26 Fry, R. (1985), *It's Different for Daughters: A History of the Curriculum for Girls in New Zealand Schools 1900-1975*, New Zealand Council for Educational Research, Wellington, pág. 156.

27 Drake, M. (1989), *The New Maori Myth*, Wycliffe Christian Schools, Auckland, pág. 20.

y las perspectivas colonizadoras siempre está presente. Sin embargo, así como lo sostiene Merata Mita «el paternalismo no sirve y tan pronto como lo rechazamos nos ven como si fuéramos nosotros los que estamos causando el "problema", cuando de hecho el que ha creado el problema es aquel, quien quiera que sea, que está mirando por el microscopio»[28].

La validez del conocimiento maori

La reafirmación de las aspiraciones maori y de las prácticas culturales que tuvieron lugar gracias al Te Kohanga Reo, al Tribunal de Waitangi y a otras formas de activismo maori ha demostrado la voluntad de los maori de realizar reclamos explícitos sobre la validez y la legitimidad del conocimiento maori. Esta voluntad ha sido expresada por medio de varios programas educacionales y comunitarios. Las políticas gubernamentales sobre la devolución y la retractación de activos del Estado también han alentado a *iwis* a llevar a cabo investigaciones por su propia parte[29]. En muchos casos las organizaciones maori han sido renuentes a permitir que se lleven a cabo investigaciones hasta que se haya desarrollado una base lo suficientemente fuerte.

Cuando Cook llegó aquí en el siglo XVIII, encontró una sociedad próspera y compleja. Los navegantes y viajeros que llegaron después, incluso los misioneros cristianos, estaban fascinados y animados de que los conceptos maori relacionados con la cosmología y la espiritualidad fueran tan sofisticados. Por ejemplo, se reportó que los mismos misioneros tuvieron pocas dificultades para hablar sobre conceptos espirituales con los maori[30]. A pesar de que los colonos que llegaron después vieron poco de civilizado en las creencias o prácticas maori, los primeros visitantes, incluso muchos de los misioneros, supieron apreciar la amplitud y la

28 Mita, M. (1989), «Merata Mita On...» en *New Zealand Listener*, 14 October, pág. 30.

29 Toda demanda al Tribunal de Waitangi requiere enormes cantidades de investigación maori. Esta investigación incluye buscar documentos de la Corte de Tierras Nativas, investigar archivos, relatos escritos de whakapapa (las genealogías de las tribus que se remontan a los ancestros que llegaron a Aotearoa por canoa e incluso más atrás hasta la creación del universo) y recolectar historias orales. En la mayoría de los casos, lo anterior requiere un equipo de investigadores que tienen fluidez en maori, pueden orientarse en los documentos legales, ya tienen una comprensión sólida del contexto, tienen los recursos para viajar, tienen capacidades informáticas y pueden interpretar diferentes tipos de datos.

30 De hecho algunos, como Kendall, se involucraron personalmente en las discusiones sobre la espiritualidad maori. Ver Binbney, J. (1968), *The Legacy of Guilt: a Life of Thomas Kendall*, Oxford University Press, Auckland.

sofisticación de la epistemología maori. Debido a la manera en que la sociedad maori estaba estructurada, debido a su forma única de ver el mundo y debido a su fuerte tradición oral, el conocimiento en sí nunca fue considerado universalmente disponible. La sociedad maori valoraba mucho el conocimiento hasta tal punto que ciertas clases de conocimiento eran confiadas solamente a pocos miembros del *whanau*. Parte del conocimiento era considerado *tapu* y existían sanciones que garantizaban que este fuera protegido, utilizado apropiadamente y transmitido con precisión.

Los maori tienen una historia altamente desarrollada de cómo se obtuvo el conocimiento. En uno de nuestros primeros «proyectos de investigación» Tane-nui-a-rangi, uno de los hijos de los primeros padres (el padre cielo y la madre tierra) viajó al décimo segundo «universo» para obtener el conocimiento[31]. Dos aspectos a resaltar en esta historia es que Tane-nui-a-rangi buscó el conocimiento de parte de todo el mundo y, segundo, el conocimiento que obtuvo fue diferenciado en tres canastas diferentes[32]. Estas canastas contenían diferentes clases de conocimiento. El conocimiento se percibía como altamente especializado, pero cada aspecto era esencial para el bienestar colectivo. También era percibido como jerárquico. Había conocimiento que todo el mundo necesitaba para llevar a cabo sus actividades diarias y se adquiría por medio de la observación, la práctica y la orientación de *kaumatua* (los ancianos sabios). Las historias y los proverbios demuestran que la apatía, la pereza y el no completar las tareas no era tolerado y acarreaba consecuencias.

Todo el proceso de colonización puede ser visto como el arrancar el *mana* (nuestro prestigio ante nuestros ojos) y como un debilitamiento de *rangatiratanga* (nuestra habilidad y derecho a determinar nuestros destinos). La investigación es una parte importante del proceso de colonización, ya que se ocupa de definir el conocimiento legítimo. Hoy en día, en las comunidades màori existe una profunda desconfianza y sospecha de la investigación. Esta sospecha no es solamente de los investigadores no

31 Un relato en inglés de una versión de esta historia puede encontrarse en Buck, P. (1949), *The Coming of the Maori*, Maori Purposes Fund Borrad, Whitcombe and Tombs Ltd., Wellington, págs. 443-72. Buck identifica las «cestas de conocimientos» como *kete uruuru matua* (paz y bondad), *kete uruuru rangi* (oraciones y cánticos) y *kete uruuru tau o tawhite* (guerra, agricultura, trabajo con madera), pág. 449. Otro relato se puede encontrar en el manuscrito de Te Matorohanga que fue traducido por Percy Smith en Smith, P. (1913), *The Lore of the Whare Kananga*, Polynesian Society, Thomas Avery, New Plymouth, Nueva Zelandia.

32 Además de los tres tipos de conocimientos, Tane-nui-a-rangi también recogió dos piedras *mauri*, Te Hukatai y Te Rehutai.

indígenas, sino de toda la filosofía de la investigación y de las diferentes series de creencias que subyacen al proceso de investigación. Incluso en estudios recientes se ha observado tal hostilidad y actitud negativa hacia la investigación en general[33]. La metodología de la investigación se basa en la habilidad de asignar a un problema una serie «apropiada» de estrategias investigativas. Su interés principal es el de asegurarse de obtener acceso a la información de una manera que garantice su validez y fiabilidad. Para este fin se requiere tener un entendimiento teórico del mundo, del problema y del método, ya sea explícito o implícito. Cuando se estudia el cómo emprender una investigación es muy fácil pasar por alto el campo del sentido común, las creencias básicas que no solamente ayudan a la gente a identificar los problemas de investigación que son relevantes y que valen la pena, sino que también les acompaña en todo el proceso investigativo. Los investigadores tienen que ir más allá del simple hecho de reconocer sus creencias y suposiciones personales y los efectos que estas tienen cuando interactúan con la gente[34]. En un contexto transcultural es necesario hacer preguntas tales como:

–¿Quién definió el problema de la investigación?

–¿Para quién es relevante y para quién vale la pena este estudio? ¿Quién dice que esto es así?

–¿Qué conocimiento obtendrá la comunidad de este estudio?

–¿Qué conocimiento obtendrá el investigador de este estudio?

–¿Cuáles son los posibles resultados positivos de este estudio?

–¿Cuáles son los posibles resultados negativos de este estudio?

–¿Cómo se pueden eliminar los resultados negativos?

–¿A quién debe responder el investigador?

–¿Qué procesos existen para apoyar la investigación, a los investigados y al investigador?

33 Teariki, C. y P. Spoonley (1992), *Te Whakapakari Te Mana Tangata – The Politics and Process of Research for Maori*, Department of Sociology, Massey University, Palmerston North, Nueva Zelandia.

34 Aquí vemos el punto límite de la definición de reflexividad.

Además, también es importante cuestionar la creencia más fundamental de todas: que los investigadores individuales tienen un derecho inherente al conocimiento y a la verdad. No debemos asumir que ellos han sido formados lo suficientemente bien para perseguirlo rigurosamente ni para reconocerlo cuando lo han «descubierto». Un análisis hecho desde una perspectiva maori de la investigación publicada sobre la vida maori, parece indicar que muchos investigadores no solamente no han encontrado «la verdad» o un nuevo conocimiento, sino que más bien han fallado en reconocer el meollo del asunto y, en algunos casos, han sacado conclusiones sobre la sociedad maori con base en información que escasamente tiene relación con la forma en que opera la sociedad maori[35].

El marco social del mundo no indígena en el que los pueblos maori se vieron obligados a moverse –como el colegio, el sistema de salud, el sistema de asistencia social, el sistema de justicia– al mismo tiempo ha brindado a los investigadores un punto de entrada en la sociedad maori. Esencialmente, este marco ha creado una investigación de crisis dirigida a explicar las causas del fracaso maori y supuestamente a resolver los problemas maori. Basándose en las investigaciones llevadas a cabo en los lugares de estos encuentros, a veces los investigadores han realizado saltos deductivos enormes además de generalizaciones sobre cómo funcionaba el resto de la sociedad maori y sobre cuáles elementos de esta sociedad inhibían el desarrollo exitoso[36]. Para volver a la historia de Tane-nui-a-rangi y las tres clases de conocimiento, todos estos regalos eran esenciales para la supervivencia y el bienestar del grupo. Debido a que el conocimiento era concebido desde el principio como altamente especializado, este tenía que ser distribuido entre los miembros del grupo. Los individuos con habilidades especializadas las tenían en nombre del grupo. Ellos también dependían de otros miembros del grupo, con otras clases de conocimiento, para llevar a cabo diferentes actividades interdependientes. Cuando un investigador usa informantes individuales y entrevista a los individuos uno a uno, la información que se obtiene puede estar bien lejos del panorama completo. La conexión del conocimiento con el *mana* puede llegar a significar que un informante no va a revelar demasiado, no va a admitir la falta de conocimiento, sino

35 Este es el argumento hecho por Toby Curtis. Curtis, T. (1983), «A Maori Viewpoint Related to Research in Education in Maori Education», reimpreso en *The Issue of Research and Maori*, Research Unit for Maori Education, Universidad de Auckland, Auckland.

36 Ver, por ejemplo, Beaglehold, E. y Beaglehole, P. (1948), *Some Modern Maoris*, New Zealand Council for Educational Research, Wellington.

por el contrario, va a ejercer influencia o a imponer un panorama de dominio de acuerdo con lo que se revela y va a dar una opinión individual, desde una perspectiva individualista, del conocimiento y las actividades del grupo. A pesar de que mucha gente argumentaría, bajo la influencia de la sociedad colonial, que mucha de esta tradición ha disminuido, muchas personas maori aún creen que hay una forma única «maori» de ver el mundo y de aprender. El crecimiento de Te Kohanga Reo parece confirmar esta perspectiva. Las diferentes maneras en que los indígenas y los no indígenas perciben el conocimiento se complican mucho más al cruzarse con el poder imperial. No se consideran igualmente válidos o como formas conmensurables de ver la realidad, mucho menos en la investigación.

La colonización de la cultura maori ha amenazado el mantenimiento de ese conocimiento y la transmisión del conocimiento que es «exclusivamente» o particularmente maori. El dominio de la cultura occidental y británica y la historia que respalda la relación entre indígenas maori y *pakehas* no indígenas han hecho extremadamente difícil aceptar como legítimas las formas maori de conocimiento y de aprendizaje. Al afirmar la validez del conocimiento maori, los pueblos maori han reclamado mayor control sobre las investigaciones que se están llevando a cabo en el campo maori. Las cosmovisiones «tradicionales» brindan un ejemplo histórico de la complejidad de las creencias y entendimientos maori del mundo. También dan bastantes ejemplos de los esfuerzos maori para buscar el conocimiento, para organizarlo y aprender de este. Se puede decir que este conocimiento histórico es irrelevante en un contexto contemporáneo[37]. Pero desde una perspectiva maori, estos saberes solamente son irrelevantes así como lo son los pensamientos de filósofos occidentales como Platón o San Agustín, cuyas ideas han sido de vital importancia para la epistemología occidental. El conocimiento maori representa el cuerpo de un conocimiento, el cual, en la sociedad de hoy, puede ser ampliado junto con el conocimiento occidental ya existente.

Hacia la negociación de las nuevas relaciones con investigadores no indígenas

Un ejemplo de los generalizados abusos éticos de la investigación es el escándalo que tuvo lugar en Nueva Zelandia en 1988, relacionado con

37 De hecho a menudo se puede lee en cartas al editor de algunos periódicos que el saber maori, si tal cosa puede existir, es irrevelante, pagano, atrasado y equivocado.

el tratamiento, más específicamente con el no tratamiento, del cáncer cervical en el Hospital Nacional de Mujeres durante al década de 1980. Se han registrado abusos semejantes en otras investigaciones –por ejemplo, el proyecto Tuskegee en los Estados Unidos, el cual involucró a la población de una cárcel para hombres negros en un proyecto sobre la sífilis–. En resumen, mujeres con signos tempranos de pre-cáncer que eran examinadas en el hospital eran asignadas a uno de los dos grupos sin tener conocimiento y sin su consentimiento. Sólo uno de estos grupos recibió tratamiento. La investigación llegó a ser conducida como un proyecto en curso incorporado en las prácticas institucionales, casi como una política oficial. Cuando dos periodistas feministas reportaron el estudio se produjo una protesta de alcance nacional, a la que siguió la respuesta oficial: una investigación ad-hoc sobre el tema. La naturaleza de esta investigación bajo pesquisa de la comisión de investigación desafió la ética de los investigadores de una manera pública y dramática[38]. Fue un momento en el que la sociedad no indígena dominante vislumbró una pequeña parte de una actitud generalizada y de un sistema de abuso de los investigadores con el cual solamente los indígenas habían estado muy familiarizados.

A pesar de que muchos de los investigadores involucrados en las ciencias sociales pueden afirmar con seguridad que sus investigaciones no ponen en peligro vidas, se puede llegar a aprender mucho de tal pesquisa. Aunque la mayoría de los investigadores desean sinceramente mejorar las condiciones de los participantes de su investigación, esto no sucede siempre. Los proyectos de investigación están diseñados y llevados a cabo con muy poco reconocimiento por parte de la gente que participa en ellos –«los investigados»–. Con frecuencia los indígenas y otros grupos en la sociedad han sido representados como las víctimas indefensas de la investigación, la cual ha atribuido una variedad de déficits o de problemas a casi todo lo que hacen. A menudo años de investigación han fracasado en mejorar las condiciones de las personas que son investigadas. Esto ha llevado a muchas personas maori a creer que los investigadores están decididos a tomar o a «robar» conocimiento de una manera no-recíproca y, con frecuencia, solapada. La investigación Cartwright motivó una discusión más pública sobre la ética de la investigación. Para los maori esta pesquisa simplemente reforzó una actitud de sospecha hacia la investigación, aunque también brindó un espacio para negociar mucho más explícitamente la investigación con investigadores no indígenas.

38 Ver, por ejemplo, Coney, S. (1988), *The Unfortunate Experiment*, Penguin, Auckland.

Por ejemplo, los investigadores tenían que distanciarse del modelo de investigación controlada experimental utilizado por los investigadores médicos bajo pesquisa.

La investigación en sí es una intervención poderosa, aun si se lleva a cabo manteniendo distancia, lo cual ha beneficiado tradicionalmente al investigador y a la base de conocimiento del grupo social dominante. Cuando se emprende una investigación, ya sea de manera transversal entre culturas o dentro de una cultura minoritaria, es de vital importancia que los investigadores reconozcan la dinámica de poder que se encuentra arraigada en la relación con sus sujetos. Los investigadores reciben información privilegiada. Ellos pueden interpretarla dentro de un marco teórico explícito, pero también en términos de un marco ideológico encubierto. Tienen el poder de distorsionar, de hacer invisible, de pasar por alto, de exagerar y de sacar conclusiones basadas no en datos objetivos, sino en suposiciones, juicios de valor escondidos y a menudo mal entendidos patentes. Tienen el potencial de ampliar el conocimiento o de perpetuar la ignorancia.

Al reflexionar sobre los acercamientos a la investigación que pueden ser culturalmente sensibles nos referimos a una amplia variedad de intentos para tener en cuenta los problemas y asuntos que preocupan a las personas involucradas en la investigación. Para las personas maori, este enfoque ha señalado los esfuerzos de los investigadores para informar a los «investigados» sobre sí mismos y de una manera que respeta a la gente. Cuando las comunidades maori (y otros grupos) presentan a la comunidad investigativa la demanda de que estos investigadores se «mantengan fuera» de la investigación maori o de los asuntos maori, tal desafío representa un enorme obstáculo, el cual ha introducido la implementación de varios procesos y nuevas estrategias para llevar a cabo más investigaciones. Lo anterior no significa que los académicos simplemente hicieron caso a los maori y que por eso detuvieron toda investigación, sino que buscaron otras maneras de pensar sobre sus proyectos y procedieron con mucha más cautela al entrar en el dominio de las preocupaciones maori[39]. Había diferentes caminos «para resolver el problema». En un artículo publicado previamente enumeré algunas de las siguientes estrategias, las cuales caracterizan el cambio hacia una mayor sensibilidad cultural[40]. Son las siguientes:

39 Es una interpretación muy positiva, porque hay muchos ejemplos anecdóticos de investigadores que simplemente seguían haciendo caso omiso de las preocupaciones maori.

40 Smith, L. T. (1989), «Or Being Culturally Sensitive: the Art of Gathering and Eating Kina Without Pricking Yourself on the Finger», discurso magistral ante la New Zealand

1. la estrategia de evitar: por medio de la cual el investigador evita tratar con los asuntos maori o con las comunidades maori;
2. la estrategia de «desarrollo personal», por medio de la cual los investigadores se preparan a sí mismos aprendiendo el idioma maori, asistiendo a *hui* e informándose más sobre las preocupaciones maori;
3. la estrategia de consultar con las comunidades maori, en la cual se hace el esfuerzo de buscar apoyo y consentimiento;
4. la estrategia de «abrir espacio», en la cual las organizaciones de investigación han reconocido y han intentado traer más investigadores y «voces» maori a sus propias organizaciones.

Estas estrategias tienen varias consecuencias, positivas y negativas, para los investigadores y los investigados. Todas implican diferentes maneras de realizar cambios, aunque la primera estrategia, la de evitar, puede que no sea útil para nadie. Conjuntamente con otros cambios en la teoría de las ciencias sociales y el desarrollo de las críticas feministas de la investigación, el paso hacia una investigación más ética e interesada en los resultados así como en los procesos implica que aquellos que escogen la investigación con los pueblos maori tienen más oportunidades de pensar más detenidamente sobre lo que puede llegar a significar este compromiso. Esto, sin embargo, no es necesariamente una garantía.

Graham Smith ha postulado cuatro modelos por medio de los cuales los investigadores no indígenas pueden llevar a cabo una investigación culturalmente apropiada[41]. El primer modelo al que se refiere es el modelo *tiaki* o modelo mentor, en el cual los líderes maori con autoridad guían y patrocinan la investigación. El segundo modelo al que Smith se refiere es el modelo *whangai* o modelo de adopción[42]. El modelo *whangai* se diferencia del modelo *tiaki* en que los investigadores *whangai* se incorporan en la vida diaria de la comunidad maori y mantienen una relación de por vida que va mucho más allá de los límites del campo de

Psychological Society Annual Conference, University of Auckland. Reimpreso en *The Issue of Research and Maori*, Research Unit for Maori Education, University of Auckland. Un *kina* es un erizo del mar, espinoso por fuera y poco atractivo por dentro, excepto para los que lo consideramos una exquisitez de verano.

41 Smith, G. H. (1992), «Research Issues Related to Maori Education», en *The Issue of Research and Maori*, Research Unit for Maori Education, University of Auckland, Auckland.

42 Ambos términos, *tiaki* y *whangai*, definen tipos de relaciones que se consideran positivas y apropiadas con ciertos límites.

la investigación. El tercer modelo que Smith propone es un «modelo para compartir el poder», en el cual los investigadores «buscan la ayuda de la comunidad para apoyar de manera significativa el desarrollo de una iniciativa de investigación». El cuarto modelo al que Smith se refiere es el «modelo de resultados que confieren poder», el cual aborda las clases de preguntas que las comunidades maori quieren saber y que tiene resultados beneficiosos.

Todos estos modelos implican un acercamiento culturalmente sensible y empático, pero van más allá para tratar los asuntos que marcarán una diferencia para los pueblos maori. Russell Bishop discute críticamente algunos de los problemas generalmente asociados con la investigación emancipadora y con los modelos de investigación que confieren poder[43]. Como él ha expuesto, el adoptar un modelo de investigación emancipador de por sí no ha liberado a los investigadores de ejercer una arrogancia intelectual o de emplear prácticas evangélicas y paternalistas. Esto también se aplica a los métodos que parecen ser cualitativos o etnográficos. Estos enfoques pueden sonar un poco más sensibles en el campo de la investigación, pero a menudo las suposiciones tras el punto central de la investigación y la traducción, su forma escrita, pueden llegar a ser tan problemáticas como otras formas de investigación.

Otro modelo de investigación está subsumido bajo la etiqueta de «bicultural» o investigación asociada. Aunque también se podría afirmar que los cuatro modelos de Smith son de alguna manera biculturales, la última interpretación de la investigación bicultural involucra tanto a los investigadores indígenas como a los no indígenas que trabajan en un proyecto de investigación y que le dan forma a ese proyecto conjuntamente. A veces este proceso implica que los investigadores no indígenas tomen la responsabilidad de entrevistar a los participantes no indígenas y que los investigadores indígenas entrevisten a los participantes indígenas. En otros proyectos implica una estructuración más compleja de un programa de investigación, diseño y metodología. Teariki y Spoonley afirman que la investigación como asociación implica trabajar en un proceso que es inevitablemente político[44]. Sostienen que la investigación se debe negociar cuidadosamente y que se debe pensar detenidamente en los resultados de la investigación antes de emprenderla.

---

43 Bishop, R. (1994), «Initiating Empowering Research?», *New Zealand Journal of Educational Studies*, Vol. 29, No. 1, págs. 175-88.

44 Teariki, C. y P. Spoonley (1992) *Te Whakaparkari*.

Establecer los límites de la investigación de investigadores no indígenas

Todos los modelos mencionados anteriormente asumen que los pueblos indígenas están involucrados en la investigación en posiciones clave y con frecuencia a un alto nivel. Con tan pocos investigadores indígenas calificados y disponibles, uno de los papeles que han tenido que asumir los investigadores no indígenas es el de mentores de asistentes de investigación indígenas. Sin embargo, cada vez con mayor frecuencia, se han presentado peticiones por parte de las comunidades indígenas para que la investigación sea emprendida exclusivamente por investigadores indígenas. Se considera que los investigadores maori necesitan tomar mayor control sobre las preguntas que ellos quieren abordar y que necesitan invertir más energía y compromiso en la educación y en conferir poder a los maori como investigadores. Por ejemplo, algunas organizaciones han dejado muy claro que la investigación «está totalmente prohibida»; la más conocida de estas es el Fundación Nacional de Inversiones Te Kohanga Reo. Esta actitud antiinvestigación se ha empleado con todos los investigadores. Existe otra clase de límites que también se está estableciendo, ya que más personas maori están empezando a trabajar en diversos campos de investigación en las ciencias sociales. Por ejemplo, ahora muchos investigadores maori asisten a conferencias nacionales e internacionales y a veces, en dichas ocasiones, cuestionan y desafían el material de académicos de Nueva Zelandia[45]. En la educación hay cada vez más académicos, investigadores, analistas de políticas y administradores maori que se mantienen al corriente de la investigación sobre los pueblos maori y que, a su vez, divulgan los resultados de las investigaciones rápidamente al resto de la comunidad. Sin embargo, los límites más radicales a la investigación no indígena están siendo establecidos por el campo en desarrollo de la investigación maori indígena y el creciente número de investigadores maori tanto en las ciencias sociales como en las ciencias físicas y en el área de historias tribales y de demandas de tierras. El desarrollo de nuevas formas de pensamiento sobre la investigación maori indígena y los acercamientos a la manera en que esta investigación debe ser enmarcada han surgido en la última década bajo el título de investigación maori Kaupapa. El siguiente capítulo abordará este tema.

45 También representan un desafío para los académicos de otros países, especialmente si se piensa que han ignorado la situación de los indígenas en sus propios países, o peor, si los han representado mal.

Mi intención principal en este capítulo era trazar el cambio que ocurrió desde cuando los pueblos maori eran vistos como objetos de investigación hasta que los maori nos convertimos en nuestros propios investigadores. He sostenido que este cambio no fue simplemente un desarrollo evolutivo, sino que se dio por otros cambios, algunos de los cuales ocurrieron dentro de las políticas culturales maori, otros provocados por la intervención del Estado y otros más que ocurrieron en los espacios creados dentro del campo de las ciencias sociales. No he tratado metodologías o métodos disciplinarios individuales, sino que he mantenido la discusión a nivel general en las ciencias sociales. Claramente se presentaron cambios importantes en los acercamientos, los cuales se desarrollaron a partir de la investigación etnográfica y de otros métodos cualitativos.

Capítulo 10
Hacia el desarrollo de metodologías indígenas: Investigación Kaupapa Maori

¿Cómo cambia la investigación cuando los investigados se convierten en los investigadores? Como se mencionó en capítulos anteriores, la investigación sobre los pueblos maori está marcada por una historia que ha dado forma a las actitudes y a los sentimientos que los maori han adoptado hacia la investigación. La investigación forma parte integral de la producción de conocimiento occidental, de la naturaleza misma del trabajo académico, de la producción de teorías que han deshumanizado a los pueblos maori y de las prácticas que siguen privilegiando las formas occidentales de conocimiento, a la vez que las mismas teorías y prácticas niegan a los pueblos maori la validez de su propio conocimiento, su idioma y su cultura. También hemos mencionado el impacto general de la investigación occidental en las actitudes maori hacia la teoría y el conocimiento académico, actitudes que han conllevado por lo menos a algunos maori a rechazar *toda* teoría y *toda* investigación. Uno de los desafíos para los investigadores maori que trabajan en este contexto, entonces, ha sido recuperar algo de ese espacio. Primero, algo de espacio para convencer a los pueblos maori del valor de la investigación para las comunidades maori; segundo, convencer a las variadas y fragmentadas pero poderosas comunidades de investigación de la necesidad de involucrar mucho más a las personas maori en la investigación; y tercero, desarrollar enfoques y maneras de llevar a cabo investigación, los cuales tomen en cuenta y no estén limitados por el legado de las investigaciones previas o por los parámetros de los enfoques anteriores o actuales. Lo que se conoce hoy como «Acercamientos Kaupapa Maori de investigación» o simplemente «Investigación Kaupapa Maori», representa un intento formal por recobrar ese espacio y lograr esos objetivos generales. Este tipo de investigación ha brindado un acercamiento por medio del cual los pueblos maori, como comunidades de investigados y como nuevas comunidades de investigadores, han podido tomar parte en un

diálogo sobre el establecimiento de nuevas direcciones con respecto a prioridades, políticas y prácticas de la investigación para, por y con los pueblos maori. Este capítulo comienza con un repaso de las maneras en que la investigación Kaupapa Maori se ha convertido en una forma de estructurar suposiciones, valores, conceptos, orientaciones y prioridades en la investigación[46].

Investigación realizada por investigadores maori

Desde el comienzo es necesario aclarar que no todos los que escriben o hablan sobre Kaupapa Maori están involucrados en investigación. Kaupapa Maori ha sido aplicada en una amplia variedad de proyectos e iniciativas. Además, no todos los investigadores maori consideran que ellos mismos o sus investigaciones concuerden con un marco Kaupapa Maori. Existen elementos dentro de las definiciones de Kaupapa Maori que ayudan a identificar lo que cuenta y lo que no cuenta. Por ejemplo, uno puede preguntar: «¿Un investigador maori que es anti-maori puede llevar a cabo una investigación Kaupapa Maori?». La respuesta con base en las definiciones actuales es «definitivamente, no». Otra pregunta que es más difícil de responder es: «¿Un investigador no indígena puede llevar a cabo una investigación Kaupapa Maori?». La respuesta de acuerdo con las definiciones actuales es más compleja. Una respuesta posible podría leerse algo así: «Una persona no indígena, no maori, puede estar involucrada en una investigación Kaupapa Maori, pero no por sí sola; y si estuviese involucrada en tal investigación, tendría que tener maneras de posicionarse como una persona no indígena»; o una interpretación más radical diría: «Por definición, no, pues la investigación Kaupapa Maori es exclusivamente investigación maori». Por lo tanto, partiendo de estas dos preguntas y respuestas es posible decir algo más sobre lo que es y lo que no es la investigación Kaupapa Maori.

Kathy Irwin describe a la investigación Kaupapa Maori como aquella que es «culturalmente fiable» y que involucra a los ancianos como «mentores», lo cual es relevante y culturalmente apropiado, mientras que al mismo tiempo cumple con los rigores de la investigación y, además, es emprendida por un investigador maori, no un investigador

46 Olssen, M. (1991), «Producing the Truth about People», en *Growing Up, The Politics of Human Learning*, eds. J. Morss y T. Linzey, Longman Paul Auckland.

que casualmente es maori[1]. Esta afirmación implica que las otras formas de investigación, es decir los modelos culturalmente sensibles, no han sido satisfactorios a nivel de fiabilidad cultural. Irwin también basa su trabajo en «un paradigma que es el resultado de una cosmología maori»[2]. Russell Bishop afirma que Kaupapa Maori «discute las prevalecientes ideologías de superioridad cultural que se difunden entre nuestras instituciones sociales, económicas y políticas»[3]. El modelo de Bishop está enmarcado por los discursos relacionados con el Tratado de Waitangi y por el desarrollo de las iniciativas maori dentro de la educación, las cuales están «controladas» por personas maori. Al enmarcar el Kaupapa Maori dentro del Tratado de Waitangi, Bishop deja un espacio para que los investigadores no indígenas se involucren y apoyen la investigación maori. Él sostiene que, en general, las personas no indígenas tienen la obligación de apoyar la investigación maori (como socios del Tratado). Segundo, algunos de los investigadores no indígenas, que tienen un verdadero deseo de apoyar el mundo maori, deben ser incluidos, ya que pueden llegar a ser aliados y colegas útiles en la investigación. En el razonamiento de Bishop, el asunto del «control» está relacionado con el objetivo de empoderar: «En el contexto de la investigación, la atribución de poder significa que las comunidades maori deben recobrar el control de las investigaciones dentro de las vidas de las personas maori»[4]. Bishop también sostiene que la investigación Kaupapa Maori se ubica dentro de una concepción alternativa del mundo desde donde se pueden generar soluciones y aspiraciones culturales. Esta concepción alternativa proviene de un código alternativo. Irwin y Bishop mantienen la importancia del concepto de *whanau* como una estructura organizacional y de supervisión para manejar las investigaciones. Bishop se refiere a este concepto como una «investigación *whanau* de interés». Por su parte, Irwin se refiere a un «*whanau* de supervisores». Tanto para Bishop como para Irwin, el *whanau* brinda un punto de encuentro en donde la investigación se entrecruza con los pueblos maori, o en donde los individuos maori se encuentran con la investigación en términos igualitarios. Con estos comentarios, se ve claramente cómo diferentes conjuntos de conceptos

1 Irwin, K. (1994), «Maori Research Methods and Practices», en *Sites*, 28, Autumn, pág. 27.

2 *Ibid.*, pág. 28.

3 Bishop, R. (1994), «Initiating Empowering Research?» en *New Zealand Journal of Educational Studies*, Vol. 29, No. 1, pág. 175.

4 *Ibid.*, pág. 176.

y prácticas se reivindican porque son centrales bajo la rúbrica de la investigación Kaupapa Maori. El punto de contacto con la investigación puede identificarse con una actividad investigativa en particular. Otros puntos están enmarcados como suposiciones, otros más como prácticas y métodos y algunos están relacionados con las concepciones maori sobre el conocimiento.

Graham Smith, quien ha escrito ampliamente sobre las iniciativas Kaupapa Maori, las resume diciendo que la investigación Kaupapa Maori:

1. está relacionada con «ser maori»;
2. está conectada con la filosofía y los principios maori;
3. da por supuesto la validez y la legitimidad maori, la importancia del idioma maori y de su cultura; y
4. su interés principal se encuentra en «la lucha por la autonomía sobre nuestro propio bienestar cultural»[5].

Smith sitúa la investigación Kaupapa Maori dentro del proyecto más amplio de luchas maori por la autodeterminación y saca de este proyecto una serie de elementos, los cuales, según él, pueden ser encontrados en todos los diferentes proyectos asociados con Kaupapa Maori. Sin embargo, la validez general de estos principios reside en el hecho de que estos han evolucionado dentro las prácticas comprobadas de los pueblos maori y también han sido vinculados a una lógica clara y coherente[6].

Un enfoque local para la teoría crítica

Gran parte de la discusión sobre Kaupapa Maori también está relacionada con la teoría crítica, en particular con las nociones de crítica, resistencia, lucha y emancipación. Por ejemplo, el capítulo anterior sitúa a la investigación maori dentro del debate antipositivista planteado por la teoría crítica. Según Pihama:

> Intrínseco a la teoría Kaupapa Maori es el análisis de las estructuras de poder y de las desigualdades sociales existentes. Por lo tanto, la teoría Kaupapa Maori se alinea con la teoría crítica al exponer las suposiciones subyacentes

5 Smith, G. H. (1990), «Research Issues Related to Maori Education», ponencia presentada en NZARE Special Interest Conference, Massey University, reimpresa en 1992, *The Issues of Research and Maori*, Research Unit for Maori Education, University of Auckland.

6 En este sentido, *kaupapa* significa «proyecto» o plan.

que sirven para ocultar las relaciones de poder que existen dentro de la sociedad y las maneras en que los grupos dominantes construyen los conceptos de «sentido común» y «hechos» brindando una justificación con la cual mantener las desigualdades y la opresión continua de los maori[7].

Bishop va un poco más allá y llega a sugerir que los enfoques críticos a la investigación, de hecho, han «fracasado» al abordar los asuntos de comunidades como la maori, y que el desarrollo de enfoques alternativos por parte de los maori refleja una forma de resistencia a la teoría crítica. Bishop señala este punto en el contexto del debate entre Ellsworth y Giroux sobre el fracaso de la pedagogía crítica en relación con sus objetivos emancipadores[8].

Sin embargo, Smith sostiene que Kaupapa Maori es un posicionamiento teórico «local», y es la modalidad por medio de la cual el objetivo emancipador de la teoría crítica se practica en un contexto específico histórico, político y social. Esta «localización» de los objetivos de la teoría crítica es, en parte, una promulgación de lo que en realidad la teoría crítica «ofreció» a los grupos oprimidos, marginalizados y silenciados. El proyecto de la teoría crítica ofreció la posibilidad de que a través de la emancipación, grupos como los pueblos maori tomaran mayor control sobre sus propias vidas y su humanidad, lo cual implicaba necesariamente que los grupos tomaran el proyecto de emancipación y trataran de volverlo realidad en sus propios términos. Si bien es cierto que los académicos occidentales debaten el éxito o el fracaso del proyecto emancipador y cuestionan el idealismo que se encuentra detrás de este, en estas disputas existe una tendencia a que «su» proyecto sea considerado como demasiado «precioso», como si fuese una receta universal que tiene que seguirse «al pie de la letra» a fin de que sea efectiva. Además, esta actitud asume que la opresión tiene características universales, independientes de la historia, del contexto y del organismo. En un nivel abstracto, debe argumentarse así hasta cierto

7 Pihama, L. (1993), «Tungia te Ururua, Kia Tupu Whakaritorito Te Tupu o te Harakeke: a Critical Analysis of Parents as First Teachers», tesis de MA, University of Auckland, pág. 57.

8 Esta controversia comenzó formalmente con un trabajo de Ellsworth, E. (1989), «Why Doesn't This Feel Empowering? Working Through the Repressive Myths of Critical Pedagogy», en *Harvard Educational Review*, Vol. 59, No. 3, págs. 297-324. Ellsworth cuestionó muchas de las premisas básicas de la pedagogía crítica, lo cual provocó una respuesta de Henri Giroux y las implicancias más amplias de la controversia se resumen más detalladamente en Lather, P. (1991), *Getting Smart, Feminist Research and Pedagogy With/in the Postmodern*, Routledge, Nueva York, págs. 43-9.

punto, pero no puede ser así en la vida práctica como la experimentamos a diario. También existe cierta inocencia sobre la «suciedad» real de los proyectos políticos, o lo que Fanon y otros escritores anticoloniales considerarían como la violencia vinculada en la lucha por la libertad. El resultado final no puede ser predeterminado. Los medios para llegar al fin involucran, de maneras complejas y contradictorias, a organismos humanos. La noción de posicionamiento estratégico como una práctica deliberada es, parcialmente, un intento de contener la desigualdad y la imprevisibilidad, bajo estrés, de las personas involucradas en las luchas emancipadoras. La visión más amplia de Kaupapa Maori abarca ese sentido de posicionamiento estratégico, de ser capaz de planear, de predecir y de contener el compromiso con la lucha a través de una variedad de situaciones.

Otra dimensión de la investigación Kaupapa Maori se encuentra en cuestiones que se agrupan alrededor de temas de identidad. Bishop, Irwin, Pihama y Smith sostienen que el ser maori, identificarse como maori y representarse como investigador maori son elementos críticos de la investigación Kaupapa Maori. Si bien esta es una posición antipositivista, al decir que vemos el mundo a través de nuestros fundamentos maori, gran parte de los investigadores maori también argumentarían que el ser maori no nos impide ser sistemáticos, éticos, «científicos» en la manera en que abordamos un problema de investigación[9]. Este posicionamiento de los investigadores y las opiniones que ellos traen a la investigación han sido bien sostenidos por la investigación feminista. La investigación feminista mantiene su foco en asuntos de género (no sólo de mujeres), pero se ha apartado de la idea de que sólo las mujeres pueden llevar a cabo investigación feminista y se han acercado a una que es menos fundamentalista[10]. La investigación Kaupapa Maori, como se enmarca actualmente, sostendría que el ser maori es un criterio esencial para llevar a cabo investigación Kaupapa Maori. Sin embargo, al mismo tiempo algunos autores sugieren que debemos limitar nuestro excesivo involucramiento en las posturas identitarias debido a que estas serían potencialmente paralizadoras de

9 Smith, L. T. (1995), «Recentering Kaupapa Maori Research», ponencia presentada en la Conferencia Te Matawhanui, Maori Studies Department, Massey University.

10 No se acepta universalmente, en el sentido de que algunos grupos feministas sostendrían que los hombres, por ser hombres, no pueden articular una posición feminista o llevar a cabo una investigación feminista. Lo que quiero señalar, sin embargo, es que la investigación feminista se ha modificado desde sus primeras fases y de manera semejante la misma posibilidad existe para la investigación Kaupapa Maori.

todo avance"[11]. Esta posición se basa en las particularidades de nuestra historia y de nuestras definiciones políticas. Sin embargo, este criterio no excluye a aquellos que no son maori de participar en investigaciones que tengan una orientación Kaupapa Maori[12].

Como se mencionó anteriormente, este último punto está conectado con el concepto de *whanau*, como una manera de organizar la investigación. Smith identifica el principio de *whanau* como un aspecto importante de los enfoques Kaupapa Maori. Todas las iniciativas maori han tratado de organizar los aspectos básicos, como la toma de decisiones y la participación dentro y alrededor del concepto de *whanau*. Se sostiene que el *whanau*, en tiempos precoloniales, era la unidad social central, aún más que el individuo. También se argumenta que el *whanau* continúa siendo una persistente forma de vida y de organización del mundo social. En términos de investigación, el *whanau* es uno de los varios conceptos maori que se han convertido en parte de una metodología, una forma de organizar un grupo de investigación, una manera de incorporar los procedimientos éticos que informan a la comunidad, una manera de «dar voz» a las diferentes secciones de las comunidades maori y una forma de debatir ideas y asuntos que tienen impacto en el proyecto de investigación. También tiene una función muy pragmática, ya que el *whanau* brinda una manera de distribuir tareas, de incorporar personas con experiencia especializada y de mantener los valores maori como parte central del proyecto. Sería, por ejemplo, a este nivel que las personas no indígenas podrían involucrarse. El *whanau* puede ser una modalidad muy específica por medio de la cual se moldea, se lleva a cabo, se analiza y se difunde la investigación.

Whanau es uno de los varios aspectos de la filosofía, los valores y las prácticas maori que la investigación Kaupapa Maori releva. Tuakana Nepe sostiene que Kaupapa Maori deriva de fundamentos epistemológicos y metafísicos originales, los cuales hacen que Kaupapa Maori sea diferente a las filosofías occidentales[13]. En otras palabras, Kaupapa Maori va

---

11 Por ejemplo, Kathy Irwin escribe, «Hay todavía un debate destructivo en algunos lugares sobre quiénes son "reales" y cuáles son las mujeres maori "aceptables"... Se ha perdido tiempo precioso discutiendo entre nosotros sobre quién es y no es un maori "aceptable"». Irwin, K. (1992), «Towards Theories of Maori Feminisms», en *Feminist Voices, Womens' Studies Texts for Aotearoa/New Zealand*, ed. R. du Plessis, Auckland, Oxford University Press, pág. 3.

12 No se incluye a los que se identifican como maori pero no pueden hablar la lengua maori, los que son maori pero no saben cuál es su *whakapapa*, ni los que son maori pero han vivido lejos de sus territorios *iwi* o *whanau*.

13 Nepe, T. (1991), «E Hao Nei e Tenei Reanga: Te Toi Haurewa Tipuna, Kaupapa Maori, an Educational Intervention System», tesis de MA, University of Auckland.

más allá de nuestra historia bajo el colonialismo o nuestros deseos de autodeterminación. Tenemos una tradición epistemológica diferente, la cual enmarca la manera en que vemos el mundo, la manera en que nos organizamos en él, las preguntas que hacemos y las soluciones que buscamos. Va mucho más allá que los individuos que están en él y el «momento» específico en el que estamos viviendo actualmente. La importancia de Kaupapa Maori en el idioma maori se relaciona con las conexiones entre idioma, conocimiento y cultura. De acuerdo con Sir James Henare, uno de los arquitectos de Te Kohanga Reo, «el idioma es como una capa, la cual viste, envuelve y adorna el mundo del pensamiento de uno (Ko te reo te kakahu o te whakaaro te huarahi i te ao turoa o te hinengaro)»[14]. La revitalización del idioma maori ha traído consigo la revitalización de las formas de conocimiento maori y los debates que acompañan a esas formas de conocimiento[15]. Sin embargo, Kaupapa Maori no significa lo mismo que el conocimiento y la epistemología maori. El concepto de *kaupapa* implica una manera de enmarcar y de estructurar los fundamentos de cómo pensamos sobre esas ideas y prácticas. Nepe argumenta que Kaupapa Maori es una «conceptualización del conocimiento maori»[16]. Es una manera de abstraer ese conocimiento, de reflexionar sobre él, de tomar parte en él, de darlo por supuesto a veces, de suponer cosas basándose en este conocimiento y, de vez en cuando, de involucrarnos críticamente en la manera que este ha sido y está siendo construido[17]. Dentro de la investigación Kaupapa Maori existe la posibilidad de abordar las diferentes construcciones del conocimiento maori. Un buen ejemplo de lo anterior se encuentra en el desarrollo de las teorías producidas por las mujeres maori sobre su propia sociedad, las cuales cuestionan las versiones hechas por los hombres sobre la sociedad maori, incluidas las versiones de los hombres maori; sin embargo, ellas aún mantienen una postura que argumenta que los asuntos de género para los pueblos maori no nos hacen iguales a las mujeres blancas[18]. Por lo tanto, la teoría crítica

---

14 Citado en Nepe, «E Hao Nei», pág. 15.

15 Ver Salmond, A. (1985), «Maori Epistemologies», en *Reason and Morality*, ed. J. Overing, Tavistock, Londres.

16 Nepe, «E Hao Nei», pág. 15.

17 Por ejemplo, los que están involucrados en los proyectos Kaupapa Maori cuestionan los intentos de mistificar la sabiduría maori o de usar su identidad o el conocimiento de su *whakapapa* o de la lengua maori como modo de excluir a otros maori de participar en la toma de decisiones o de otras formas de participación.

18 Ver por ejemplo Te Awekotuku, N. (1992), «He Whiriwhiri Wahine: Framing Women's Studies for Aotearoa», en *Te Pua* 1, University of Auckland, págs. 46-58

de Kaupapa Maori también se aplica a las formas maori de pensamiento y a las formas maori de hacer las cosas, pero no niega ni la existencia ni la legitimidad fundamental de las formas de conocimiento maori para los pueblos maori. Sin embargo, busca entender estas formas en sus propios términos y dentro de un marco más amplio de valores y actitudes maori, el idioma maori y las formas de vida maori en el mundo.

Existe otra característica de la investigación Kaupapa Maori que se está volviendo cada vez más importante debido a que el financiamiento de las investigaciones se basa en las prioridades y políticas gubernamentales. El Estado es la institución más grande de financiamiento para la investigación en Nueva Zelandia. La reestructuración que tuvo lugar después de 1994 separó dos funciones de gobierno anteriormente unidas: la elaboración de políticas por un lado y la distribución de recursos para la investigación por el otro. La mayor cantidad de dinero es canalizada a través de la Fundación para la Investigación, la Ciencia y la Tecnología. Otros ministerios y departamentos del gobierno también financian investigación, pero esta toma la forma de «compras» de informes específicos, los cuales cumplen con los «rendimientos» del ministerio en cuestión y, en muchos casos, son reescritos y sujetos a derechos de autor del gobierno. En este sentido la investigación no es investigación; es un producto comprado que se convierte en propiedad del Estado. Por lo tanto es discutible si el producto comprado debe ser tomado seriamente en cuenta más allá del ámbito gubernamental. La reestructuración de la investigación se conecta con la reestructuración más amplia del Estado, en línea con las políticas económicas neoliberales. Estas han enfatizado la importancia de los objetivos de los gobiernos, de la competencia, de la separación de las políticas y el financiamiento, de los «rendimientos» que son «comprados» y de los «resultados»[19]. Este cambio hacia el neoliberalismo, el cual ha ocurrido en Nueva Zelandia durante la última década, tiene implicaciones muy profundas para los valores y prácticas culturales maori[20]. También tiene un impacto muy importante para los maori en términos de la re-inscripción de los enfoques positivistas en la investigación científica[21].

19 Para más información sobre estos puntos, ver Clark, J. (1995), «The New Right and Educational Research», en *input*, Wellington, New Zealand Association for Research in Education, Vol. 16, págs. 2-8.

20 Para más información sobre este punto, ver Smith, G. H. (1993), «The Commodification of Knowledge and Culture», en *Overview*, Corso, No. 49, November, págs. 149-53 y Smith, G. H. (1994), «Maori Culture for Sale», en *Polemic*, University of Sydney, Sydney, Friar Press, Vol. 4, No. 3, págs. 149-53.

21 Por ejemplo, ver los criterios y las políticas de la Foundation for Research, Science and Technology.

Los temas más importantes de la investigación Kaupapa Maori se relacionan con cuestiones de justicia social. El debate sobre este aspecto ocurre a varios niveles. Parece poco posible reconciliar la investigación manejada por el mercado, la cual es por definición competitiva y empresarial, y que por ello posiciona favorablemente a Nueva Zelandia a nivel internacional, con la necesidad de que los pueblos maori lleven a cabo la investigación que recupere historias, tierras, recursos y que reestablezca la justicia. Por eso los debates en torno a la autodeterminación y al Tratado de Waitangi han sido tan importantes. El intento maori de tomar parte en las actividades del Estado por medio del mecanismo del Tratado de Waitangi ha ganado cierto espacio y en este los maori pueden discutir sobre las diferentes clases de prioridades de la investigación. Sin embargo, este espacio está seriamente limitado, ya que no solamente ha tenido que ser arrebatado al Estado, sino también a la comunidad de científicos positivistas cuya consideración por los maori no es solidaria. Además, el ambiente competitivo creado por la reestructuración económica pone a la investigación Kaupapa Maori a competir por recursos, junto con la investigación positivista. El problema no es solamente que la ciencia positivista está bien consolidada institucional y teóricamente, sino que tiene una conexión a un nivel de sentido común con el resto de la sociedad, que, en general, da por supuesta la hegemonía de sus métodos y su liderazgo en la búsqueda del conocimiento. Para mucha gente la investigación es positivista y no puede ser de otra manera. Kaupapa Maori es un enfoque emergente que se está llevando a cabo dentro de la relativamente pequeña comunidad de investigadores maori, la cual a su vez existe dentro de una cultura minoritaria que continúa siendo representada dentro de discursos coloniales antagonistas. Es un enfoque contrahegemónico a las formas occidentales de investigación y, como tal, actualmente existe al margen de la comunidad investigativa.

La investigación Kaupapa Maori está empapada de una fuerte actitud antipositivista. Sin embargo, la visión más amplia de las comunidades maori incluye dentro de los enfoques de investigación a todos aquellos investigadores maori que están tratando de trabajar con los pueblos maori en temas de importancia para los maori, a pesar de su orientación hacia el positivismo. Las fronteras de Kaupapa Maori no están delimitadas con precisión; no obstante, a nivel político claramente existe algo «que está en juego». Dentro de la creciente comunidad de investigación maori un área que empieza a florecer es la dirigida a la investigación sanitaria maori. Este desarrollo proporciona una nueva interfaz a enfoques

científico-médicos de investigación tradicionalmente positivistas, en especial la epidemiología, y a disciplinas como la sociología y el análisis de políticas. El «fracaso» de la investigación médica para abordar las necesidades de los maori en cuestiones de salud es comparable al fracaso de la investigación educacional. Fue entonces que se buscó introducir mejoras en algunas áreas de la investigación sanitaria, como por ejemplo en el desarrollo de una investigación culturalmente más sensible y, en el empleo de enfoques Kaupapa Maori. Ya se incluye la participación de investigadores maori en estudios grandes, como también el establecimiento de unidades y centros de investigación sanitaria, los cuales se enfocan en los asuntos relacionados con la salud maori. A su vez, estos centros son dirigidos y organizados por profesionales maori y emplean enfoques multidisciplinarios dentro de un marco Kaupapa Maori[22]. Por lo tanto, en un mismo centro coexisten encuestas epidemiológicas a gran escala y estudios etnográficos y cualitativos. Al atender la relación entre estos dos procesos, vemos otra razón para considerar la validez de la investigación Kaupapa Maori. El primer y más importante aspecto es obtener el enfoque «apropiado»; el segundo aspecto es emplear los métodos y las personas más apropiadas. Aunque estos investigadores maori pueden realizar una investigación siguiendo el modelo positivista, las preguntas que se plantean, los problemas que intentan resolver, y los datos que se proponen recoger han sido previamente debatidos y relevados por la comunidad en un entorno de trabajo Kaupapa Maori. Hay que recalcar tres puntos al respecto. Primero, todo trabajo de investigación implica ciertas premisas políticas, las cuales la mayoría de los investigadores asume implícitamente; en otras palabras, la investigación positivista atrae financiamiento. Segundo, existen responsabilidades y discusiones anteriores a la investigación, las cuales ya han enmarcado y hasta cierto punto transformado el enfoque de la investigación. Tercero, la mayoría de las unidades de investigación sanitaria maori ha desarrollado fuertes vínculos con comunidades maori específicas[23]. Estos reflejan la manera en que se constituyen los centros y las áreas geográficas en las que trabajan.

22 Dos de los cuales, Te Pumanawa Hauora en la Universidad de Massey y el Centro de Investigación Eru Pomate Research Centre en la Wellington Clinical School, reciben fondos del Health Research Council. Existe otra entidad en la Facultad de Medicina de la Universidad de Auckland y otras entidades operan dentro de los centros existentes, como el Centro de Investigación sobre el Alcohol y la Salud Pública (Alcohol and Public Health Research Centre), en la Universidad de Auckland.

23 Se incluyen las comunidades rurales y urbanas y varios grupos iwi.

Puede plantearse la pregunta de si la investigación Kaupapa Maori constituye su propio paradigma. Irwin propone que sí lo es[24]. Otros involucrados con Kaupapa Maori serían reacios a tomar parte en tal debate, ya que establece comparaciones con la ciencia occidental, lo cual es exactamente lo que Kaupapa Maori está tratando de resistir[25]. La investigación Kaupapa Maori es al mismo tiempo menos que y más que un paradigma[26]. Indudablemente, presenta un campo de estudio que posibilita que ocurra un proceso de selección y que define lo que hay que estudiar y las cuestiones que hay que plantearse. También cuenta con una serie de suposiciones, de valores y conocimientos dados por supuestos sobre los cuales dicha investigación se construye. En este sentido puede llegar a encajar dentro de algunas de las maneras en las que se define un paradigma. Sin embargo, también es más que la suma de esas partes. La investigación Kaupapa Maori es un proyecto social; zigzaguea dentro y fuera de las creencias y valores culturales maori, las formas de conocimiento occidental, las historias y experiencias maori bajo el colonialismo, las formas occidentales de educación, las aspiraciones y las necesidades socioeconómicas maori, la economía occidental y la política global. El interés principal de Kaupapa Maori son los sitios y terrenos. Cada uno de estos sitios constituye un espacio de lucha. Cada uno de estos espacios también ha sido reclamado por otros como «su» propio territorio. Son seleccionados o se seleccionan a sí mismos precisamente porque son lugares de lucha y porque tienen alguna importancia estratégica para los pueblos maori. En este momento no estamos interesados en la física nuclear, pero nos estamos interesando cada vez más en la ciencia genética[27]. Existen razones firmes por las cuales estamos interesados en la educación, el empleo, la salud y la historia. Cada uno de estos dominios nos sitúa en un punto crítico y a su vez son más reales y más urgentes.

---

24 Irwin, K. (1994), «Maori Research Methods and Practices», en *Sites*, 28, Autumn, pág. 27.

25 Para más información ver Smith, G. H. (1995), «Falling Through the Cracks of the Constructivism Debate: the Neglect of the "Maori Crisis" within Science Education», en *Access*, 14, publicado por ACCESS, Education Department, University of Auckland.

26 Uso la definición de paradigma de Kuhn, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, segunda edición, Internacional Encyclopaedia of Unified Science, Vol 2, No.2, Chicago, University of Chicago Press.

27 No es que la física nuclear no se perciba como si tuviera un impacto sobre nuestras vidas; sin embargo, esta posibilidad no es tan real para nosotros todavía como lo son los avances actuales en la ingeniería genética y la posibilidad que ya existe, bajo el GATT, de que «nuestro» material genético sea copiado y patentado.

¿Cómo se desarrolla la investigación Kaupapa Maori?

Los enfoques de investigación Kaupapa Maori se basan en el supuesto de que la investigación que involucra a los maori, como individuos o como comunidades, debería presentarse para llegar a marcar una diferencia positiva para los investigados. Lo anterior no tiene que producir un beneficio inmediato o directo. La idea principal es que la investigación tiene que estar definida y diseñada con varias ideas sobre los beneficios más probables a corto y largo plazo. Por obvio que esto pueda parecer, se debe recordar que históricamente los pueblos indígenas no han visto los beneficios positivos de la investigación. El enfoque de la investigación también tiene que abordar seriamente las reglas básicas culturales de respeto, de trabajar con las comunidades, de compartir procesos y conocimiento. La investigación Kaupapa Maori también incorpora procesos como el establecimiento de una red de contactos, consultas comunitarias y grupos de investigación *whanau*, los cuales ayudan a enfocarse sobre los problemas de investigación que son importantes para los maori. En la práctica, todos estos elementos del enfoque Kaupapa Maori se negocian con las comunidades o grupos de las «comunidades de interés». Por lo tanto, este proceso significa que los investigadores tienen que compartir su «control» de la investigación y buscar maximizar la participación y el interés de los pueblos maori. En muchos contextos, la investigación no se puede desarrollar sin antes haberse discutido el proyecto con la comunidad o en una reunión tribal y después de haber sido respaldado por ese grupo. Algunas tribus cuentan con procesos bastante rigurosos y bien establecidos. Una tribu ha asignado un día al mes para ocuparse de las relaciones exteriores. Otra tribu tiene la reputación de ser unos temibles examinadores de proyectos de investigación. Muchas comunidades tienen una fuerte opinión de lo que se considera como investigación ética. Su definición de ética no está limitada a la investigación relacionada con sujetos humanos vivientes sino que también incluye investigación que involucra al medio ambiente, a la investigación de archivos y a cualquier investigación que estudie a los antepasados, ya sea como restos físicos (extracción de ADN) o utilizando sus fotografías, diarios o archivos.

Uno de los factores que favorecieron el desarrollo de la investigación Kaupapa Maori fue la creciente participación de jóvenes investigadores maori en proyectos en los cuales ellos fueron contratados como «investigadores del grupo minoritario». Se reunieron para buscar apoyo en sistemas creados con mentores donde hablaron de varios problemas, y este proceso creó un grupo de jóvenes en continua expansión, quienes

querían una carrera en investigación pero que estaban enfrentando enormes dificultades tratando de abogar por los pueblos maori dentro de proyectos que los habían contratado como «asistentes de fachada»[28]. El sistema de apoyo reunió a un grupo de personas con una variedad de experiencias en investigación. Por medio de estas reuniones y otros encuentros más casuales, las discusiones sobre los asuntos relacionados con la investigación se convirtieron en una parte natural de las sesiones. Surgieron problemas relacionados con la formación académica, se discutieron historias de horror sobre ética y con frecuencia se habló de experiencias muy positivas. Se debatieron algunas de las dificultades para entrevistar a ancianos y los problemas relacionados con la redacción de la investigación. La dinámica bilingüe interna en la cual estaban trabajando muchos investigadores también fue tema de discusión. Después de un tiempo, Kaupapa Maori se convirtió en un acercamiento a la investigación que tenía como prioridad educar y apoyar a jóvenes investigadores cuya formación académica no les había preparado para trabajar dentro de sus propias comunidades ni dentro de sus propios sistemas de valores y prácticas culturales.

El establecimiento de direcciones estratégicas

En una conferencia de investigadores sanitarios maori en 1996 planteé la siguiente lista de prioridades como base para la discusión:

- determinar para nosotros, los pueblos maori, nuestras propias necesidades y prioridades de investigación;
- definir las maneras en que la investigación se debe desarrollar;
- formar investigadores maori;
- discutir la ética culturalmente apropiada;
- desarrollar continuamente métodos culturalmente comprensivos;
- colaborar permanentemente con nuestros diversos *iwis* y comunidades de interés;
- desarrollar y difundir la bibliografía por investigadores maori sobre investigación;

28 Nota de la traductora: *Token assistants*.

- reflexionar, evaluar y criticar continuamente sobre nosotros mismos como una comunidad de investigadores maori;
- ampliar los límites para los maori (y para otros indígenas) de nuestros propios campos y disciplinas;
- educar a comunidades de investigación más amplias, incluidas las comunidades científicas, académicas y políticas; y
- responsabilidad ante los pueblos maori y resultados para los maori.

El propósito de la lista no era establecerla como lista definitiva ni establecer el orden de prioridades, sino lograr que la gente discutiera y pensara sobre el proyecto general de investigación maori. Los participantes en la reunión discutieron las prioridades y llevaron la lista a sus propias organizaciones y comunidades para seguir discutiéndola. La lista resume el debate que tiene lugar a un nivel más amplio en relación con la investigación maori. Hace diez años tal debate no podía haber ocurrido dentro de una reunión de investigadores maori. Simplemente no había suficientes investigadores como para realizar una reunión. Recientemente, dos años después de que se presentó por primera vez la lista mencionada anteriormente, se realizó una reunión para discutir los planes estratégicos para la investigación sanitaria maori de un organismo muy importante de financiamiento para la investigación. Las prioridades planteadas en esta primera propuesta para el debate pusieron al corriente gran parte de la discusión. Habían sido discutidas y utilizadas por diferentes comunidades y organizaciones de salud para pensar sobre sus propias prioridades. Los asuntos incluidos en la lista todavía son importantes no sólo para la investigación sanitaria, sino para toda la investigación maori. Kaupapa Maori como enfoque ha brindado un espacio para el diálogo maori sobre la investigación a través de diferentes disciplinas. Los investigadores maori de los campos de la salud y la medicina, la justicia y la educación, la historia, el derecho, la política, la arquitectura, la planeación y la administración del medio ambiente, junto con investigadores con base comunitaria y tribal, pueden reunirse y discutir la investigación de maneras que no siempre están disponibles para otras comunidades. El interés maori en la investigación ha hecho más interesante la investigación misma. Las comunidades maori pueden tomar parte en la investigación en formas muy emocionantes si son incluidas en ella.

Las discusiones sobre las dimensiones generales de la investigación representan actividades preliminares en el dominio de la investigación.

Ha sido como aventurarse en un dominio allenígena. Los investigadores maori han intentado entender cómo y por qué la investigación ha provocado tanto miedo y antagonismo entre los pueblos indígenas en general y entre los pueblos maori en particular. Como resultado ha surgido un modo de «observación participativa indígena» de la investigación, de la cultura y de las políticas de la investigación, de cómo ha sido institucionalizada y establecida en las colonias, de cómo la investigación ha sido implicada en nuestra colonización. Pero también se trata de entender las maneras en que la investigación puede brindar formas sistemáticas de entender nuestras propias dificultades, de responder a nuestras propias preguntas y de ayudarnos como comunidades a resolver nuestros problemas y a desarrollarnos. El tomar parte en una discusión sobre la investigación como un asunto indígena nos ha ayudado a encontrar una voz, o una manera de expresar preocupaciones, miedos, deseos, aspiraciones, necesidades y preguntas al relacionarnos con la investigación. Cuando los pueblos indígenas se convierten en los investigadores en vez de funcionar solamente como los investigados, la actividad de la investigación se transforma: las preguntas se enmarcan de manera diferente, las prioridades son establecidas de forma diferente, los problemas se definen de un modo diferente, la gente participa según acuerdos diferentes.

Capítulo 11
Escoger los márgenes: el rol de la investigación en la lucha indígena por la justicia social

Según la profecía de un líder maori del siglo XIX, la lucha del pueblo maori contra el colonialismo continuaría por siempre, de tal manera que era necesario resistir sin descanso. Aun cuando este parezca un mensaje desalentador, el mismo se ha convertido, por el contrario, en una exhortación para el pueblo maori en tanto que nuestra supervivencia, nuestra humanidad, nuestra cosmovisión y nuestro lenguaje, nuestra imaginación y nuestro espíritu, en fin, nuestro mismo lugar en el mundo, depende de nuestra capacidad para actuar por nosotros mismos, para hablar por nosotros mismos, para insertarnos en el mundo y en las acciones de nuestros colonizadores, para enfrentarlos cara a cara. Las luchas maori por la justicia social en Nueva Zelandia son caóticas, ensordecedoras; al mismo tiempo festivas y desmoralizantes; optimistas y desesperadas. Si bien ha habido logros incrementales, estos han surgido, con frecuencia, de las profundidades de la desesperanza y han sido aceptados a regañadientes como migajas de un compromiso mayor. Las exigencias hechas a los intelectuales y académicos en contextos semejantes se han discutido en los textos revolucionarios de escritores como Gramsci y Fanon, así como también en la literatura feminista e indígena y en textos de investigación. En esta literatura de investigación los problemas se discuten con frecuencia en términos de las metodologías, la ética, las representaciones teóricas y discursivas; las posibilidades emancipatorias y las relaciones de poder asociadas con la investigación en comunidades marginalizadas y vulnerables; el Otro externo; o bien el Otro al interior de poblaciones y comunidades específicas tales como los jóvenes urbanos. Los investigadores cualitativos se forman profesionalmente para «ver cosas». Los investigadores que trabajan en el campo de la injusticia social son testigos o «ven cosas» que tal vez los impacten directamente en sus propias relaciones, su identidad, seguridad y libertad. Hablar «en nombre de» o protestar por algo, puede poner a un investigador en serios

problemas, y ser tildado de «investigador izquierdista o simpatizante con la población nativa» es también un riesgo que se corre incluso en sociedades que valoran la libertad de expresión y la investigación académica. En estos tiempos conservadores el rol del investigador indígena, y de hecho el de otros investigadores comprometidos con la producción de conocimiento investigativo que documenta la injusticia social, que recobra los conocimientos subyugados, que ayuda a crear espacios para que las voces de los silenciados se expresen y sean «escuchadas» y que cuestiona el racismo, el colonialismo y la opresión, es un negocio riesgoso. Este capítulo se escribe desde esa compleja intersección, desde las fronteras del vasto y creciente territorio que es el margen, que existe «fuera» de la zona de seguridad, fuera de la comunidad fortificada y de puertas cerradas. La primera parte de este capítulo revisa la cartografía de luchas propuesta por Chandra Mohanty tomando en cuenta cómo confrontan estas luchas las comunidades indígenas y marginalizadas[1]. El propósito es proporcionar una idea del campo en el que los investigadores interactúan y que buscan comprender. En esta primera parte el capítulo enfatiza la noción de lucha y lo que significa vivir una vida de lucha. La segunda parte examina algunas de las consecuencias que implica esta lucha para investigadores indígenas que deciden trabajar con comunidades indígenas y marginalizadas, comunidades que están en permanente lucha. Estos investigadores trabajan sobre las fronteras, ni adentro ni afuera de las instituciones y comunidades, sino entre los sistemas de poder y los grupos que confrontan la injusticia sistémica, límites que dividen a las culturas dominantes de las culturas que viven sobreviviendo, fronteras entre política y teoría, teoría y práctica.

Revisión del concepto de lucha

La lucha, como muchos activistas sociales han identificado, es una herramienta importante para derrocar la opresión y el colonialismo. La lucha es una herramienta dinámica, poderosa e importante que a primera vista parece estar siempre incorporada al aparato de retórica marxista y al discurso radical. El concepto de «lucha» en el sentido revolucionario marxista puede también asociarse con formas de tortura psicológica y arenga política, en tanto que los individuos son coaccionados para

1 Mohanty, C. (1991), «Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism», Introducción a *Third World Women and the Politics of Feminism*, eds C. Mohanty, A. Russo and L. Torres, Indiana University Press, Bloomington, págs. 1-47, pág. 10.

perder la memoria de un régimen pasado o para informar sobre sus familias y amigos. En su sentido lato, la lucha es simplemente la vida de la gente que está tratando de sobrevivir en los márgenes, en búsqueda de libertad y mejores condiciones, en búsqueda de justicia social. La lucha es una herramienta tanto para el activismo social como para la teoría. Es una herramienta que tiene el potencial de permitir a grupos oprimidos adoptar y movilizarse para transformar la conciencia de la injusticia en estrategias de cambio. La lucha puede ser movilizada como resistencia y como transformación. Asimismo, la lucha puede proveer los medios para solucionar las cosas «desde la base», para identificar y resolver problemas de práctica, para identificar fortalezas y debilidades, para perfeccionar tácticas y revelar retos aún más profundos. Pero la lucha puede también golpear con la fuerza de un objeto contundente. Como navaja sin filo, frecuentemente ha privilegiado al patriarcado y al sexismo en grupos de activistas indígenas o ha sido usada para comprometer a grupos con modos de operación que socavan los mismos valores que ellos propugnan y esperan de otros. Como una navaja sin filo, la lucha también puede promover acciones que simplemente refuerzan la hegemonía y que no tienen oportunidad de producir un cambio social significativo.

Paulo Freire propone un modelo de cambio social según el cual la concientización lleva a la acción o lucha; cuando las personas aprenden a leer la palabra «injusticia» y a leer la injusticia del mundo actuarán en contra de la injusticia. Sin embargo, en el contexto maori, Graham Smith sostiene que la participación en la lucha puede preceder a la concientización, incluso es más común que así suceda. La investigación de Smith ha demostrado que las personas que suelen participar en luchas, comenzaron a hacerlo a manera de solidaridad con amigos y familia o por otra motivación pragmática más que como un compromiso personal en contra de la opresión histórica, motivado por conocimientos sobre el colonialismo y la sobrevivencia del pueblo maori. En el transcurso, muchas de esas personas se concientizan acerca de la lucha política en la que ellos mismos están comprometidos. Como él lo señala, «la experiencia maori tiende a sugerir que estos elementos [concientización, resistencia, acción transformativa] pueden ocurrir en cualquier orden, y, de hecho, pueden ocurrir simultáneamente»[2]. De este modo, entonces, la lucha puede entenderse como acción colectiva o de grupo, en lugar

2 Smith, G. H. (2004), «Mai I te Maramatanga Kite Putanga Mai o te Tahuritanga: From Conscientization to Transformation», *Journal of Educational Perspectives*, Vol. 37, No.1, págs. 46-52 (College of Education, University of Hawai at Manoa), pág. 51.

de una conciencia individual. Los líderes políticos de la lucha necesitan alguna forma de consenso colectivo, o mandato, para actuar y sostener una acción prolongada. La historia de lucha es también una historia acerca del liderazgo activista y consentimiento colectivo, pues siempre existe la tensión entre estos dos procesos (liderar y consentir). La mayor parte de la literatura revolucionaria tiende a enfocarse en este rol hegemónico de los intelectuales que ocupan puestos en el sistema, en particular en el poder que ellos ejercen al intentar influir en el pensamiento de otros y de determinar lo que cuenta como conocimiento legítimo.

La lucha es también una herramienta teórica para entender la acción voluntaria y el cambio social, para darles sentido a las relaciones de poder y para interpretar la tensión existente entre las perspectivas académicas sobre las acciones políticas y las perspectivas activistas sobre la academia. Teorizar sobre la política, la psicología y la pedagogía de la lucha es el papel de los académicos activistas y de los intelectuales orgánicos que trabajan en ese nexo entre la comunidad y la academia. Normalmente la lucha se presenta como un epifenómeno que los investigadores «ven» cuando miran a las comunidades que viven al margen y en crisis, cuando ellos intentan interpretar o entender de una forma etnográfica la vida al margen, cuando intentan dar cuenta de comportamientos, actitudes, sistemas de valores y cuando intentan hacer comparaciones con sus propias comunidades y clases sociales. Los pueblos, las familias y las organizaciones que están en comunidades marginalizadas luchan cada día, es una forma de vida que es necesaria para sobrevivir, y cuando esta es teorizada y movilizada puede llegar a ser una poderosa estrategia de transformación.

Múltiples capas de lucha

La lucha maori por la descolonización tiene múltiples capas, es multidimensional y ha ocurrido simultáneamente en múltiples lugares. Graham Smith propone que el acto de teorizar esta lucha desde una perspectiva maori de *Kaupapa Maori* (formas de saber y de actuar) ha proporcionado importantes nociones acerca de la transformación, acerca de cómo la transformación funciona y de cómo esta puede usarse a favor de las comunidades indígenas[3]. De manera similar Leonie Pihama escribe que «Kaupapa Maori es un poder transformador. Pensar y actuar en términos de Kaupapa Maori mientras se vive la colonización es resistir

3 Ibid.

a la dominación»[4]. En esta sección me enfoco más en las condiciones que intersectan o que son externas a este proceso transformativo y que, a veces, pueden funcionar a favor o en contra del cambio; pueden desestabilizar la lucha o pueden presentar oportunidades para ser explotadas; pueden proveer de recursos creativos o pueden desatar una limitada agenda de cambio contrahegemónico.

Yo conceptualizo cinco condiciones o dimensiones que han enmarcado la lucha por la descolonización. La primera la definiría como una conciencia crítica, un despertar del sueño de la hegemonía y el darse cuenta de que hay que movilizarse. La segunda condición la defino como una forma de reimaginar el mundo y nuestra posición como maori dentro de este mundo, basándonos en una epistemología diferente y dando rienda suelta al espíritu creativo. Esta condición es la que posibilita una visión alternativa, alimenta los sueños de posibilidades alternativas. La tercera tiene que ver con las maneras en que las diferentes ideas, categorías sociales y tendencias se intersectan, la confluencia de ideas dispares, de eventos, del momento histórico. Esta condición crea oportunidades, provee de momentos donde las tácticas pueden ser desplegadas. La cuarta la he definido simplemente como movimiento o alteración, es decir, los inquietantes movimientos contrahegemónicos o tendencias, los movimientos opuestos que atraviesan lugares, los movimientos competitivos que traspasan lugares de lucha, los movimientos inestables que ocurren cuando el statu quo es perturbado. La quinta condición involucra el concepto de estructura, el código subyacente del imperialismo, de las relaciones de poder. Al analizar esta dimensión se identifican los fundamentos que reproducen realidades materiales y legitiman inequidades y marginalidades. Lo que yo sugiero al privilegiar estas capas sobre otras es que, separadamente pero juntas, y en combinación con otras ideas, estas cinco dimensiones ayudan a trazar un mapa del terreno conceptual en el cual se concreta la lucha. Los términos categóricos usados no son del mismo tipo y no han sido motivados por un «modelo» en particular. Más bien estos reflejan las múltiples posiciones, espacios, discursos, lenguajes, historias, texturas y visiones de mundo que han venido siendo enfrentadas, resistidas y reformuladas por el pueblo maori.

Al escribir una «cartografía» de las luchas que enfrentan las mujeres del tercer mundo, Chandra Mohanty ha dicho que «el mundo está atravesado

4 Pihama, L. (2005), «Asserting Indigenous Theories of Change», in *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*, ed. Joanne Baker, University of Nebraska Press, Lincoln, págs. 191-210, pág. 193.

por líneas que se intersectan»[5]. En dichas líneas que se intersectan hay ideas, categorías o tensiones que normalmente se conectan entre sí en diferentes formas. No son necesariamente oposiciones o dualismos, sino que estas intersecciones crean y son creadas por condiciones que son inherentemente inestables, arbitrarias e incontrolables. Mohanty también argumenta que una de las piezas claves de la lucha es la «simultaneidad» de las opresiones que son fundamentales para la experiencia de la marginalidad social y política. Las intersecciones pueden conceptualizarse como líneas que intersectan o encuentran otras líneas, y también como espacios que son creados en los puntos donde las líneas de intersección se encuentran. Los espacios creados por ideas, tendencias o problemáticas que se intersectan son lugares de lucha que ofrecen posibilidades para que la gente resista. Abrir espacios dentro de esos sitios se ha convertido en una característica de muchas luchas maori en educación, salud, investigación y justicia social. Lo que es ligeramente diferente entre esta noción y la idea de otras luchas que están «al margen» es que, cuando están adheridas a ideas políticas tales como *rangatiratanga*, con frecuencia traducida como «soberanía» o «autodeterminación», entonces todos los espacios en Nueva Zelandia pueden verse como espacios maori. Así se desplaza la lucha fuera de los «contextos específicamente maori» hacia los espacios anteriormente vistos como dominio de los «colonos» o la comunidad Pakeha, tal como sucede con grandes instituciones, como por ejemplo las universidades, donde los maori son realmente una pequeña minoría. En vez de vernos a nosotros mismos como minorías que existen en los márgenes, las acciones de resistencia nos ayudan a asumir que Aotearoa Nueva Zelandia es «nuestro lugar», en su totalidad, y que hay poca diferencia, excepto en la mente, entre por ejemplo un Te Kohanga Reo [Nido de Lengua][6] donde los maori son mayoría pero el Estado está presente, y una Universidad, donde hay maori, pero son una minoría y de nuevo, el Estado está presente.

Aun cuando podemos concebir el espacio de manera geográfica y política, es importante reclamar aquellos espacios que se consideran, por derecho, posesión de Occidente. Tales espacios tienen que ver con los espacios intelectuales, teóricos e imaginativos. Uno de estos espacios se llama Kaupapa Maori. Este concepto ha surgido de las lecciones

5 Mohanty, «Cartographies of Struggle».

6 Nota de la traductora: Te Kohanga Reo significa «El Nido de Lengua», una guardería comunitaria donde solamente se habla maori para que los niños aprendan el idioma dentro de un contexto natural fuera del hogar. Las madres comenzaron estas guarderías en los años setenta cuando notaron que mucha gente perdía la capacidad de hablar el idioma con fluidez. Ver la Introducción, donde se describe Koranga Reo

aprendidas a través de Te Kohanga Reo y Kura Kaupapa Maori[7] y ha sido desarrollado como una teoría en acción por el pueblo maori. Graham Smith ha argumentado en favor de Kaupapa Maori como una intervención dentro de los espacios teóricos, particularmente dentro de la esfera de la educación[8]. La investigación Kaupapa Maori se refiere a las luchas maori para retomar la investigación como un espacio dentro del cual la gente maori también pueda operar. Dada la historia de la mirada de la investigación occidental hacia los pueblos indígenas, puede parecer raro el hecho de que los maori debamos apropiarnos de la idea de la investigación y tratar de utilizarla para resolver nuestras propias problemáticas. Sin embargo, hay exigencias que han hecho que esta idea fuera necesaria, tales como por ejemplo, la constante necesidad de probar nuestra propia historia así como la validez de nuestro lenguaje y nuestros valores. Los pueblos maori y otros pueblos indígenas también tienen sus propias preguntas y curiosidades, tienen imaginaciones y formas de saber que ellos mismos buscan ampliar y utilizar. La búsqueda de soluciones es una gran parte de nuestra lucha por sobrevivir, la cual está representada dentro de nuestras propias «tradiciones»; por ejemplo, a través de las historias de la creación, a través de valores y de prácticas. El concepto de «indagar» está incrustado en nuestra forma de ver el mundo. Investigar en este sentido no es algo que pertenezca al Occidente o a una institución o disciplina, sino al contrario: la investigación empieza como una actividad social, intelectual e imaginativa. Esta se ha disciplinado e institucionalizado con ciertos enfoques que han tomado poder sobre otros y que le han dado legitimidad, pero empieza con la curiosidad humana y el deseo de resolver problemas. En su esencia, la investigación es una actividad de esperanza.

Una de las críticas hechas a los educadores que han estado preocupados con el potencial emancipatorio de la educación es que frecuentemente han ignorado o reducido el papel de la acción social de cualidades tales como la esperanza, el optimismo y la necesidad de esforzarse por objetivos utópicos.

> Algunos educadores radicales, de hecho, han propuesto que la noción de esperanza, como la base de un lenguaje de posibilidades, no es en realidad nada más que un «truco de la contra-hegemonía» y que la esperanza es

7 Nota de la traductora: Kura Kaupapa Maori son similares a los Kohanga Reo pero a nivel de la escuela primaria y secundaria, donde el idioma de enseñanza oficial es el maori.

8 Smith, G. H. (1995), «The Cultural Politics of Making Space», Presentación del Seminario: Winter Seminar Series, Education Department, University of Auckland

utilizada para efectos ideológicos más que por razones teóricas. En otras palabras, la esperanza como una visión de posibilidades no forma parte de un proyecto político inmanente y como tal tiene que ser sacrificada en el altar de la realidad empírica[9].

He indicado previamente el sentido del optimismo ruidoso que ha sido característico de la política maori. Aquí quisiera resaltar la importancia de la imaginación en las luchas maori y de la capacidad mostrada por los pueblos maori para imaginar constantemente y re-imaginar, para crear y re-crear nuestro mundo. La capacidad de los pueblos colonizados para continuar imaginando y creando nuestros propios mundos, a pesar de todo lo que nos iba en contra de este proceso, fue el enfoque de fuertes prácticas imperiales y coloniales que están encapsuladas en el concepto de deshumanización. Las tendencias deshumanizantes están profundamente codificadas al interior de las prácticas imperiales y coloniales. Estas prácticas sirven para negar constantemente que los pueblos colonizados de hecho tengamos ideas propias, que podamos crear nuevas ideas y que dispongamos de una rica base de conocimientos a partir de la cual pensar.

Como lo había mencionado anteriormente, yo no afirmaría que la imaginación en sí misma sea una herramienta crítica o contenga dentro de sí un proyecto político que esté conectado inherentemente a la emancipación. Lo que voy a proponer es que, para que funcionen, para que sean efectivos, los proyectos políticos deben también entrar en contacto con, apelar a, hacer espacio para y contribuir a la liberación de fuerzas que sean creativas e imaginativas. Este punto se hace evidente en la identificación de Smith de los elementos significativos dentro de Kaupapa Maori. Él plantea que Kaupapa tiene que «agarrar a la gente» emocionalmente, tiene que exaltarla y despertarla ante nuevas posibilidades[10]. El peligro que se corre ante tales fuerzas es que estas no necesariamente conducen hacia logros emancipatorios. Estas fuerzas son incontrolables por naturaleza y ello entonces tal vez explique la razón por la cual este aspecto está excluido de los programas de descolonización y otros intentos de resistencia planificada. Sin embargo, hay un momento en la política de descolonización donde las descargas de imaginación son capaces de conectar piezas disparejas, piezas fragmentadas de un rompecabezas, las cuales tienen diferentes tonalidades, diferentes formas

9 McLaren, P. (1995), *Critical Pedagogy and Predatory Culture*, Routledge, Londres, pág. 50.

10 Smith, G. H., «The Cultural Politics of Making Space».

y diferentes imágenes, y se reconoce que «estas piezas van juntas». La imaginación nos permite luchar por objetivos que trascienden lo material y las realidades empíricas. Para los pueblos colonizados esto es fundamental, porque el ciclo de colonialismo es sólo eso, un ciclo sin punto final, sin emancipación. Lo material nos ubica dentro de un mundo de tendencias deshumanizantes, y ese mundo se nos refleja constantemente. Imaginar un mundo diferente es imaginarnos a nosotros como gente diferente en el mundo. Imaginar es creer en posibilidades diferentes, que nosotros podemos crear.

La descolonización debe ofrecer un lenguaje de posibilidad, una alternativa fuera del colonialismo. La escritura maori, de otros pueblos indígenas y de escritores anti/postcoloniales sugeriría, claramente, que el lenguaje de posibilidades existe dentro de nuestras propias formas de saber que son alternativas, incluso opuestas al saber dominante. Aun cuando estas no parezcan tener ninguna relación con las realidades socioeconómicas actuales, el hecho de que adhiramos a ellas y de que podamos imaginar una conexión, sugiere una resistencia a las definiciones de un grupo dominante. Más aún, el lenguaje de posibilidades, que es un lenguaje que puede ser controlado por aquellos que lo poseen, nos permite planificar, tomar decisiones estratégicas y teorizar soluciones. Imaginar un mundo diferente o reimaginar el mundo es una vía para teorizar sobre las razones de por qué el mundo es injusto en la actualidad y para proponer alternativas desde nuestras propias perspectivas.

Implicaciones para los investigadores: escoger los márgenes

La metáfora del margen ha sido muy poderosa en las ciencias sociales y humanidades para entender la desigualdad social, la opresión, la desventaja y el poder. Se emplea junto con otros conceptos similares tales como fronteras, límites, puentes, centro-periferia e interno-externo para poder distinguir a la gente en términos espaciales, así como en términos socioeconómicos, políticos y culturales. La antropología usa el término «liminal» para capturar algunos de los elementos que son vividos por las personas en los márgenes. Gloria Ladson Billings usa el término de la siguiente manera: «El trabajo de la perspectiva liminal, entonces, es el de revelar las maneras en las cuales las perspectivas dominantes distorsionan las realidades del Otro en el intento de conservar las relaciones de poder que mantienen en desventaja a aquellos que se encuentran

expulsados de la corriente dominante»[11]. Los académicos feministas y aquellos pertenecientes a grupos minoritarios, tales como los escritores africano-americanos, han trabajado la metáfora del margen, del guión[12] o de la frontera en las teorías sociales de opresión y marginalización y las de resistencia y posibilidad[13]. Gloria Anzaldua, por ejemplo, escribe de la frontera donde ella creció, literalmente la frontera entre Estados Unidos y México, y figurativamente como la frontera donde se intersectan lenguajes, entre hogares y colegios, entre tener y no tener, fronteras que sirven como un sitio para una formación constructiva de identidad[14]. La escritora africanoamericana bell hooks escribió sobre la posibilidad radical de «escoger los márgenes» como un espacio de pertenencia así como también uno de lucha y de resistencia[15]. El asunto crítico que bell hooks y otros escritores como Stuart Hall han identificado es que las vidas significativas, ricas, diversas e interesantes son vividas en los márgenes; estos no son espacios vacíos ocupados por personas cuyas vidas no importan o personas que pasan sus vidas en los márgenes tratando de escaparse[16]. Muchos grupos que terminan allí «escogen» los márgenes, en el sentido en que crean culturas e identidades fuera de los márgenes, por ejemplo, las comunidades de sordos, comunidades de gays y lesbianas, grupos de minorías étnicas, los grupos indígenas.

También hay investigadores, profesores, académicos quienes activamente escogen los márgenes, que escogen estudiar gente marginalizada por la sociedad. Algunos de ellos provienen de los márgenes y hay otros cuyo propósito intelectual como académicos es trabajar por, con y de la mano de las comunidades que ocupan los márgenes de la sociedad. Si a uno le interesa la sociedad, puede notar que es frecuentemente en los márgenes donde los aspectos de una sociedad se revelan como un microcosmos de

---

11 Ladson-Billings, G. (2001), «Racialised Discourse and Ethnic Epistemologies», en *Handbook of Qualitative Research* (segunda edición), eds. Norman Denzin e Yvonna Lincoln, Sage Publications, Thousand Hills, págs. 257-78.

12 Nota de la traductora: Guión en el sentido del signo ortográfico que se usa en inglés para identificar (o estigmatizar) a los ciudadanos de descendencia no europea como grupos o minorías: los «africano-americanos», los «hispano-americanos» y los «nativo-americanos», a diferencia de los «europeo-americanos», un término que apenas se usa.

13 Ver por ejemplo, Fine, M. (1992), *Disruptive Voices*, University of Michigan Press, Ann Arbor, p. 229; y hooks, b. (1984) *Feminist Theory: from Margin to Center*, South End Press, Boston.

14 Anzaldua, G. (1987), *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco.

15 hooks, b. (1990), *Yearning, Race, Gender and Cultural Politics*, South End Press, Boston.

16 Hall, Stuart (1992), «The Question of Cultural Identity», en *Modernity and its Future*, eds. H. Hall, D. Held y T. McGrew, Polity Press, Cambridge, págs. 274-316.

una imagen mayor o bien como ejemplos del organismo más vulnerable de una sociedad. En un sentido investigativo, tener un compromiso con la justicia social, con el cambio de las condiciones y relaciones que existen en los márgenes se describe como «tener un interés social» o un «punto de vista». Para los investigadores que vienen de comunidades comprometidas, ese trabajo también puede ser entendido como una investigación «desde adentro». La investigación Kaupapa Maori puede ser entendida de esta forma como un enfoque investigativo con un interés social que asume una posición, por ejemplo, en la que el lenguaje, los conocimientos y la cultura maori son válidos y legítimos y tienen un punto de vista propio desde el cual la investigación es desarrollada, conducida, analizada, interpretada y evaluada. Se hace también referencia a estos enfoques como investigación crítica, investigación de justicia social e investigación de acción comunitaria. También hay metodologías específicas que han sido desarrolladas a partir de los trabajos que estos enfoques han iniciado. Investigación y acción participativa, investigación Kaupapa Maori, historias orales, teoría crítica de la raza y testimonio son sólo algunos ejemplos de metodologías que han sido creadas como herramientas de investigación propias del trabajo con comunidades marginalizadas que dan expresión a las voces marginalizadas y que intentan re-presentar la experiencia de marginalización de maneras genuinas y auténticas. Al focalizarse en la investigación con grupos marginalizados, saltan a la vista muchas de las problemáticas que enfrentan los investigadores que trabajan de cara a la injusticia e inequidad social. Como lo han establecido ya investigadores líderes en el área de la justicia social, es crucial que los investigadores que trabajan dentro de la tradición de la investigación crítica pongan especial atención a los asuntos que tienen un impacto en la integridad de la investigación así como del investigador; que estén continuamente desarrollando su comprensión de la ética y de las sensibilidades comunitarias y que examinen críticamente sus prácticas investigativas[17].

Una tercera dimensión de la investigación en los márgenes concierne a que aquellos investigadores que investigan con y para comunidades

17 Ver Denzin, N. e Yvonna S. Lincoln (2000), «The Discipline and Practice of Qualitative Research», en *Handbook of Qualitative Research* (second edition), eds N. Denzin e Y. S. Lincoln, Sage Publications, Thousand Oaks, págs. 1-28; Fine (1993); Rigney, Daryle (1999), «Internationalization of an Indigenous Anticolonial Cultural Critique of Research Methodologies: a Guide to Indigenist Research Methodology and Its Principles», *Wicazo SA Review* (Autumn), págs. 109-21; Cram, F. (2001), «Rangahau Maori: Tona Tika, Tona Pono-the Validity and Integrity of Maori Research», en *Research Ethics in Aotearoa New Zealand*, ed. M. Tolich, Pearson Education, Auckland.

marginalizadas, se encuentran, con frecuencia, ellos mismos en el margen en sus propias instituciones, en sus disciplinas y sus comunidades investigativas. Puede suceder que dichos investigadores provengan de un grupo social minoritario o puede ser que sus intereses y su percibido apoyo a comunidades marginalizadas desestabilice el statu quo o cuestione tanto de manera implícita como explícita los enfoques dominantes dentro de la investigación. No obstante, existe suficiente literatura desarrollada por académicos feministas y pertenecientes a grupos minoritarios que sostiene que la investigación con grupos marginalizados o sobre temas relacionados a grupos marginalizados puede tener un claro impacto negativo en las carreras profesionales y, por ende, en la percepción de experiencia y autoridad intelectual de dichos investigadores. Investigadores maori, así como académicos, también han escrito sobre el impacto que tienen las necesidades de las comunidades y los requerimientos institucionales en sus vidas laborales y su disposición ante el trabajo y la vida como personas maori[18]. Mientras las comunidades quieran trabajar con investigadores maori, puede que ellos no tengan conciencia de los riesgos que corren muchos investigadores miembros de la academia cuando investigan en los márgenes. Un ejemplo de lo anterior es la presión impuesta por la academia para publicar la investigación en revistas sometidas a arbitraje y las expectativas por parte de las comunidades de que los investigadores no vean en ellas una forma de «construir sus carreras». La investigación se ve cada vez más como una actividad que debe ser medida y evaluada de acuerdo a su calidad como parte del desempeño del investigador, y, por otra parte, el desempeño de cada individuo está ligado directamente al nivel que ostenta cada departamento e institución. Es muy probable que un investigador que trabaja por justicia social se vea inmerso en una gran cantidad de horas de trabajo que pueden llevarlo a publicaciones académicas de «baja calidad» –su trabajo puede contribuir a un mayor cambio social pero su calificación como investigador podría no reflejar su contribución a la sociedad.

Existe también otra serie de implicaciones y riesgos para investigadores que trabajan dentro del «marco interno». Los conocidos riesgos metodológicos son vistos desde una perspectiva como una posibilidad de sesgo, una pérdida de distancia y de objetividad; y desde otra perspectiva de investigación se refieren al potencial riesgo de ver «los árboles pero no

18 Irwin, K. (1988), «Maori, Feminist, Academic», *Sites*, Vol. 17, págs. 30-8; Durie, A. (1995), «Keeping an Open Mind: a Challenge for Maori Academics in a Time of Political Change», Ponencia magistral, Matawhanui Hui, Massey University, Palmerston North.

el bosque», de subestimar la necesidad de rigurosidad e integridad como investigador y de confundir el papel de investigador con el de defensor. Existen, de cualquier forma, otros riesgos en términos de las relaciones y la rendición de cuentas a ser llevadas a cabo por un investigador interno. A diferencia de las de sus colegas, estas responsabilidades extras pueden ser muy pesadas, no sólo debido a aquello que la gente pueda decir directamente, sino también debido a lo que los investigadores imaginan que la comunidad pueda decir. Puede ser difícil a causa de la magnitud y la cantidad de tareas urgentes que parecen requerir acción y apoyo. Los investigadores toman decisiones estratégicas para tratar con lo urgente mientras sacrifican la investigación y finalmente sus carreras. La dirección y el consejo de otros investigadores indígenas que ya han trazado su camino a través del sistema puede proporcionar algún tipo de apoyo, no obstante estos profesores de cátedra son pocos y están distanciados entre sí y no siempre son ellos el mejor ejemplo de cómo mantener un balance en sus vidas y mantener la investigación mientras trabajan con las comunidades para crear un cambio positivo. Muchas de las problemáticas sociales y retos que enfrentan las comunidades marginalizadas serán también parte de las biografías y las redes sociales de un investigador indígena de adentro. Visitar parientes que se encuentran enfermos, cuidar a los nietos o al hijo adolescente de alguno, escribir propuestas, convertirse en quien trae el pan de cada día a varias familias, estar en constante luto, tener que correr a casa a encargarse de emergencias domésticas y estar recibiendo llamadas constantes de las comunidades, son con frecuencia condiciones normales de un investigador indígena, quien además trata de encontrar su propio camino a lo largo de su carrera. Mientras cada investigador puede reclamar que tiene responsabilidades similares y en algún momento haber tenido cargas similares, hay una diferencia cualitativa entre las condiciones de vida de la gente en comunidades marginalizadas y aquellas de clase media urbana.

Poblaciones marginalizadas, investigación y ética

Para los investigadores que trabajan con «seres humanos o participantes», los términos «poblaciones marginalizadas y vulnerables» aparecen en la literatura científica relacionados con la ética de la investigación. A las poblaciones marginalizadas se las describe con frecuencia como grupos con reducido acceso a espacios de poder; tales como mujeres, grupos étnicos minoritarios, comunidades gays y lesbianas, niños y jóvenes. Por su parte, la población vulnerable también se encuentra marginada del

poder; no obstante, es considerada particularmente vulnerable porque tiene una menor capacidad de agencia para proporcionar consentimiento informado. Los grupos vulnerables incluyen a prisioneros, personal de las fuerzas armadas, personas con enfermedades mentales, niños, algunos grupos de discapacitados y todos aquellos grupos con una mayor probabilidad de ser vulnerables a la coerción. Un episodio que especialmente elevó la sensibilidad occidental con respecto a la investigación con poblaciones marginalizadas y vulnerables fue el Holocausto y, en particular, las investigaciones de los médicos nazis con las poblaciones judía y romaní (gitanos) y otros grupos de prisioneros en los campos de muerte. El Código de Nuremberg surgió de este legado trascendental. Según David Weisstub:

> El legado de Nuremberg representa un capítulo casi mítico en la historia del entendimiento de la ética de la investigación... Nuremberg se encuentra distante en la memoria colectiva. Para la mayoría de nosotros, Nuremberg surgió como un código y al mismo tiempo un símbolo. Código en cuanto a sus principios, los cuales representan la base de la práctica y la investigación médica civilizada. Y por el otro lado simboliza el triunfo del ideal de democracia sobre el fascismo[19].

El Código de Nuremberg se formó de las cenizas que dejó el Holocausto en su paso por el Tribunal de Nuremberg y fue un intento por asegurar que el tipo de investigación llevado a cabo por los científicos nazis no tuviera lugar nunca más. El código resalta el hecho de que es probable que existan grupos especialmente vulnerables frente a la práctica investigativa y que muy posiblemente estos grupos se encuentren al margen de la sociedad. El código es el primer reconocimiento de la existencia de unos principios morales básicos a los cuales deben acogerse los investigadores.

Para una perspectiva indígena, el Código de Nuremberg llegó demasiado tarde. La historia de la investigación como explotación se encontraba ya arraigada en el imperialismo europeo ad portas del siglo XX. Y ni qué decir lo que ha sido para otros grupos de personas tales como mujeres, hombres africano-americanos y muchas comunidades indígenas para quienes la existencia del Código de Nuremberg no ha garantizado la prevención de los abusos en nombre de la investigación. A lo largo de la historia ha habido una serie de escándalos que han resaltado las formas

19 Weisstub, D., ed. (1998), *Research on Human Subjects: Ethics, Law and Social Policy*, Pergamon, Nueva York.

en las cuales grupos marginalizados y vulnerables continúan siendo expuestos a la investigación poco ética. En Nueva Zelandia la investigación sobre cáncer de cuello uterino, la «hora más oscura» de la investigación neozelandesa según Tolich, salió a la luz pública gracias a los esfuerzos de dos investigadoras feministas que persistieron en sus indagaciones a pesar de los bloqueos y las barreras que les fueron impuestos por los sistemas institucionales y profesionales[20]. Fue sólo después de la investigación de cáncer de cuello uterino que las instituciones académicas en Nueva Zelandia fueron obligadas por legislación (sección 161 del Acta Educativa de 1989) a diseñar y seguir políticas y códigos de práctica para llevar a cabo investigación ética con seres humanos.

Al Código de Nuremberg le siguió la Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial en 1964 y en los Estados Unidos el Informe de Belmont en 1979. Se hace referencia a estos tres documentos como «hitos» en el establecimiento de una historia de la conducta ética en la investigación[21]. Existe, no obstante, una diferencia entre los códigos de práctica de ética profesional, que son esencialmente de automonitoreo y de acogimiento voluntario, y los códigos de práctica legalizados u oficialmente regulados. El Código de Nuremberg raramente ha sido usado en casos legales[22]. La Declaración de Helsinki es un código profesional voluntario al que se acogen quienes pertenecen a la Asociación Médica Mundial. El Informe Belmont, a su vez, fue un informe oficial del Departamento de Salud, Educación y Bienestar de los Estados Unidos. Lo que se conoce en Estados Unidos como La Regla General (The Common Rule) es un grupo de políticas federales adoptadas por la mayoría de agencias estadounidenses que llevan a cabo o financian investigación con seres humanos. En Nueva Zelandia existen varios instrumentos legales que cubren aspectos de la investigación ética con seres humanos, incluida el Acta Educativa de 1989, el Acta de Derechos Humanos de 1999, el Código de Derechos Humanos de Servicios de Salud y Discapacidad y el Código de Privacidad de la Información de la Salud. El Tratado de Waitangi también se incorpora en la investigación y las políticas éticas tanto como en las consultas con la población maori, como parte de los requerimientos que algunas instituciones tienen cuando estas involucran

20 Tolich, M. (2001) «Beyond an Unfortunate Experiment: Ethics for Small Town New Zealand», en *Research Ethics in Aotearoa New Zealand*, ed. M. Tolich, Pearson Education, Auckland, págs. 2-13.

21 Sugarman, J., A. C. Mastrioni y J. P. Kahn (1998), *Ethics of Research with Human Subjects: Selected Policies and Resources*, University Publishing Group, Maryland.

22 Weisstub, *Research on Human Subjects*.

a participantes maori. Nueva Zelandia también cuenta con un Comité Nacional de Asesoramiento Ético, un Comité Nacional de Bioética y otros comités especializados que tratan temas individuales tales como tecnologías reproductivas.

Pero ¿por qué sería importante este preámbulo cuando nos referimos a temas que están relacionados con pueblos indígenas? Existen cuatro razones; una de ellas es fundamental y las demás tienen un propósito contextual. La razón fundamental es establecer la historia de caso en el sentido de por qué los maori como pueblo deben ser reconocidos como grupos marginalizados. En la literatura se usa la palabra «poblaciones» en vez de pueblos y existe una distinción en el marco de la legislación internacional entre estos dos términos. Como población marginalizada los maori son básicamente otro grupo o un conjunto cualquiera de individuos y/o comunidades. Como pueblos, los pueblos maori tienen derecho a la autodeterminación. Al fragmentar pequeños grupos maori en categorías de marginalización y vulnerabilidad se corre un inminente riesgo de perder de vista la idea general de maori como un pueblo indígena marginalizado en Nueva Zelandia. Dicho riesgo se torna aún más evidente en discusiones alrededor del rol del Tratado de Waitangi, en la protección de los derechos de los pueblos maori a desarrollarse como tales y al mismo tiempo ser tratados de manera igualitaria como ciudadanos.

Los elementos contextuales son relevantes en tanto que la investigación es una actividad internacional llevada a cabo alrededor del mundo por investigadores de diferentes nacionalidades, instituciones, disciplinas y enfoques. Las normas que regulan la investigación se desarrollan en este ambiente. Más aún, precedentes legales establecidos en otras jurisdicciones tales como los Estados Unidos, Gran Bretaña, Canadá y Australia tienen peso en el contexto de Nueva Zelandia, especialmente si tienen relación con comunidades indígenas. Finalmente, la ciencia y la tecnología están logrando importantes avances en áreas que imponen retos sobre las nociones existentes de ética a amplia escala, a la vez que los esfuerzos por parte del pueblo maori de lograr el reconocimiento de su propio conocimiento y sistema ético están en una carrera contra el tiempo. En este contexto estar mejor informado es una protección importante.

La marginalización constante del pueblo maori

Los recientes discursos públicos sobre el estatus del pueblo maori y el Tratado de Waitangi representan a los no maori como víctimas de

discriminación inversa. Tal percepción se debe al logro de derechos proporcionados por el Tratado de Waitangi dentro de los marcos legales y de políticas de protección. Entre los derechos se incluyen el derecho a ser «consultados», y a que nuestra lengua y nuestra cultura sean reconocidas, derechos considerados por la cultura dominante como «especiales y extraordinarios». Sería bastante justo decir que el pueblo maori ha luchado durante mucho tiempo para lograr estos avances en aras de hacer del Tratado de Waitangi un verdadero instrumento fundacional de la nación. El pueblo maori ha visto también este proceso como necesario para alcanzar su visión de autodeterminación así como para lograr y recibir los beneficios del derecho de ciudadanía. Este último punto sobre la ciudadanía es el que nos trae de vuelta a la cuestión de la marginalización. En casi todos los indicadores sociales, el pueblo maori se encuentra desproporcionalmente representado como un pueblo en desventaja, incluso mediante el uso de controles de análisis estadístico que tienen factores de clase, tales como niveles de ingreso. Más allá de esto, la naturaleza sistémica de dichas desventajas de largo plazo ha configurado patrones de participación en la sociedad que son diferentes de la norma que se aplica para los pakeha en general, y como consecuencia desafía las políticas y prácticas de las instituciones que se dan por sentado.

Un ejemplo claro es el impacto de los bajos niveles de éxito educativo de los estudiantes maori en la educación secundaria. El fracaso del sistema queda en evidencia en dos grupos: en los adultos que regresan a los espacios educativos así como en la edad promedio de los maori que acceden a postgrados. Oficialmente la tasa de participación maori en la educación superior es una de las más altas dentro de los países de la OCDE; sin embargo, los programas en los cuales estos estudiantes participan son precisamente los de adultos que regresan para tener una segunda oportunidad porque la educación secundaria les falló la primera vez. Este hecho representa una consecuencia directa del fracaso del sistema escolar de proveerles oportunidades a los estudiantes maori para lograr un nivel básico. Muchos estudiantes maori acceden a educación terciaria a través de programas de entrada especial. Dichos estudiantes tienden a ser mayores y mujeres, así como también tienden a ser estudiantes de medio tiempo comparados con estudiantes no maori y por ende demoran mucho más tiempo en completar sus estudios. Más aún, los estudiantes maori son desproporcionadamente más propensos a tomar préstamos educativos, pero dado que hay menos probabilidad de que una vez completada la educación terciaria estos logren posiciones con

salarios altos, les toma mucho más tiempo pagar la deuda. En resumen, los patrones de participación en la sociedad refuerzan las desventajas.

Bien sea que uno vaya literalmente a lo largo de Nueva Zelandia o lo haga a manera de viaje figurativo para entender las diferencias sociales, uno encontrará que las comunidades maori están al margen de la economía y de la sociedad. A final de los años ochenta, Nueva Zelandia inició un importante programa de ajuste estructural de corte neoliberal, de des-regulación y re-regulación de la economía, así como fuertes reformas a la educación, la salud y el sistema de bienestar[23]. La agenda neoliberal y el continuo proceso de reforma han tenido un profundo efecto en la sociedad neozelandesa y después de dos décadas han dejado una generación de gente joven para quienes las ideologías neoliberales son absolutamente normales y dadas por sentadas. Respecto de la educación, el neoliberalismo ha levantado la definición de que ella es un mercado en donde los padres y alumnos son consumidores y clientes, los profesores y colegios son proveedores de servicios que se administran a sí mismos y en donde el conocimiento ganado del currículum es una mercancía que se utiliza en el proceso de negociar por mejoras o bienes sociales tales como el bienestar y estatus. El proceso de reforma rediseñó la manera cómo los colegios eran administrados. Rediseñó el papel de la entidad del gobierno responsable de esta, creó una nueva entidad para acceder y verificar el desempeño escolar, creó un nuevo marco curricular, un nuevo marco de certificaciones y una nueva entidad para acreditar dichas certificaciones y las instituciones, creó un sistema de pagos para la educación postsecundaria en manos del usuario final y finalmente fomentó un ambiente competitivo para el acceso a dichos fondos. Proveedores privados de educación postsecundaria y formación técnica, hasta hace poco, tenían la posibilidad de competir con instituciones públicas por fondos públicos y de aspirar a mantenerlos sobre la base de la cantidad de títulos que otorgaban.

Dentro del concepto neoliberal del individuo, el pueblo maori representaba en los ochenta un riesgo potencial para la legitimidad de la nueva visión, dado que las aspiraciones maori estaban profundamente arraigadas a su historia, a las diferencias culturales y los valores del colectivo; de hecho, el concepto maori de la familia o *whanau* parecía amenazante.

23 Kearns, R. A. y A. Joseph (1997), «Restructuring Health and Rural Communities in New Zealand», *Progress in Human Geography*, Vol. 21, págs. 18-32; Kelsey, J. (1995), *The New Zealand Experiment*, Auckland University Press, Auckland; Moran, W. (1999), «Democracy and Geography in the Reregulation of New Zealand», en *Restructuring Societies: Insights from the Social Sciences*, eds. D. B. Knight y A. E. Joseph, Carleton University Press, Ottawa.

Cuando la agenda neoliberal fue implementada, las comunidades maori se encontraban ya embarcadas en su propia revolución educativa. El impulso hacia adelante que traía consigo el desarrollo maori en ese momento cumplió un papel fundamental en desafiar la nueva agenda o al menos permitió abrir un espacio para las aspiraciones maori. Jane Kelsey ha argumentado que en algunos momentos los pueblos maori fueron el único grupo dentro de la sociedad neozelandesa que realmente contrarrestó las reformas de una manera seria[24].

El desarrollo de Te Kohanga Reo inspiró y continúa inspirando una serie de iniciativas maori en educación que han sido desarrolladas como modelos alternativos al interior y exterior del sistema educativo actual, desde los niveles de educación temprana hasta la educación post-secundaria o terciaria. Los modelos alternativos incluyen Kura Kaupapa Maori. Estos son colegios de inmersión total en lengua maori que se desarrollaron fuera del Estado y fueron incluidos como una categoría separada de educación en la Enmienda del Acta Educativa de 1989 y Wananga o instituciones tribales que emitían títulos de grado que fueron también incluidas como una categoría de la misma Enmienda. Estas alternativas fueron instituciones educativas iniciadas por el pueblo maori basadas en las diferentes concepciones de lo que era la educación. Estos esfuerzos comunitarios pusieron en riesgo la hegemonía hasta entonces asumida por el sistema escolar y, como sostiene Graham Smith, revolucionaron el pensamiento maori al demostrar que el pueblo maori podía liberarse intelectualmente del colonizador y ejercer la libre voluntad con un propósito específico, así como también avanzar de una manera táctica y constructiva[25]. Estas alternativas educativas no tuvieron inicio con el apoyo activo del Estado, e incluso después de que fueron incluidas en la legislación no fueron provistas de la infraestructura necesaria para su óptimo funcionamiento. En el caso de la Wananga, las tres instituciones tomaron en sus manos un reclamo ante el Tribunal de Waitangi relacionado con gastos de capital. El Tribunal dictaminó a su favor y dos de las Wananga han establecido su reclamo ante la Corona y ya tienen recursos para invertir capital para desarrollar su infraestructura.

Quiero enfatizar que este arranque de actividades maori ya se había iniciado cuando comenzaron las reformas neoliberales. Es decir que las comunidades maori ya tenían una plataforma con la cual desafiar

24 Kelsey, *The New Zealand Experiment*.

25 Smith, G. H. (2000). «Maori Education: Revolution and Transformative Action». *Canadian Journal of Native Education*, Vol. 24, No.1, págs. 57-72.

aquellos aspectos del proceso de reforma neoliberal que amenazaban el desarrollo maori y una plataforma con la cual comprometerse con el proceso en aras de influenciar el cambio. Esto no quiere decir que el proceso de reforma tuviera las puertas abiertas a la participación maori, pues de hecho las comunidades maori tuvieron que presentar peticiones bien fundamentadas para ser incluidas o para ser escuchadas. En algunas ocasiones, expertos extranjeros fueron traídos para desestimar preocupaciones maori o simplemente para mostrar cómo estos elementos serían tenidos en cuenta por las nuevas estructuras. Tampoco podemos decir que los grupos maori estaban particularmente bien organizados o movilizados. Las primeras reformas que privatizaron las industrias del Estado, tal como la industria forestal, tuvieron como consecuencia un masivo desempleo maori y una fuerte presión al interior de las comunidades. La relevancia del pensamiento revolucionario creado por el desarrollo de Te Kohanga Reo fue que, ante la ausencia de una resistencia organizada, había suficiente crítica para crear una posibilidad contrahegemónica y hacerla evidente cada vez que fuera posible. El punto clave es que si las comunidades maori hubieran estado desunidas y sin modelos alternativos al proceso de reforma, esas reformas hubiesen continuado sin freno alguno, devastando todo a su paso. De todas maneras, el proceso de reforma neoliberal sí tuvo un desproporcionado impacto negativo en las comunidades maori, ampliando las disparidades entre maori y no maori en cuanto a logros educativos, salud y estatus económico.

Lo que se ha hecho aún más claro en el siglo XXI, es la manera en que las políticas dirigidas hacia el pueblo maori continúan resonando y reciclando las narrativas colonialistas. El discurso pudo haber cambiado sutilmente sus términos de *maori* a *whanau*, *hapu*, *iwi*, a maori urbano e *iwi* maori y la unidad de definición del problema pudo haber cambiado de tribus a *whanau*, de mujeres maori a «padres de familia maori», de proveedores de servicios maori a consultores maori, pero las tensiones basadas en relaciones raciales siguen existiendo. El subtexto es que los maori son responsables de su propia desgracia como pueblo colonizado y que la ciudadanía para los maori es un privilegio por el cual deberían estar eternamente agradecidos. Como la marginalización es una consecuencia de la colonización, el precio que se debe pagar por la inclusión social aún se espera que sea el abandono de «ser maori».

El impacto que tiene esta narrativa sostenida a lo largo del tiempo en el pueblo maori es tanto una creciente fragmentación al interior de las comunidades como una urgencia paralela a re-desarrollarnos y re-centrarnos a nosotros mismos alrededor de una línea de base común de

símbolos y aspiraciones. Por ejemplo, están las tres conceptualizaciones propuestas por Mason Durie: «vivir como maori, ser un ciudadano del mundo y promover el bienestar maori con buena salud»[26]. La tensión entre fragmentación y unidad produce una situación casi imposible y, en muchos casos, en nuestros momentos más vulnerables ocurren fracturas, las familias se fragmentan, las relaciones nucleares entre padres de familia e hijos se rompen y el pueblo maori se vuelve alienado de sí mismo, de su familia extendida y sus comunidades. No es ni casual ni genético que los problemas de salud mental del pueblo maori hayan aumentado dramáticamente en las últimas dos décadas, hasta tal punto que estos estén catalogados como uno de los principales problemas de salud del pueblo maori. La marginalización, tanto como un proceso así como un estado de las cosas, impacta en múltiples niveles y espacios. El pueblo maori ha sido marginalizado del grueso de la sociedad neozelandesa. Algunas personas maori están en capacidad de «elegir» los márgenes y abrazar su identidad maori y participar de la sociedad y cultura maori. Otras personas maori están alienadas de la sociedad maori. Sucede así por una serie de mecanismos o procesos sociales, económicos y políticos. Puede ser simplemente que la distancia geográfica de sus lugares de origen sea una barrera para la participación o que la pérdida de la lengua y la cultura maori sea vista como una barrera. Algunas personas, al ser «institucionalizadas» o envueltas en un sistema de cuidado y protección, son removidas de su apoyo social y cultural. Otros grupos maori, por ejemplo, aquellos que se han unido alrededor de un interés especial, pueden encontrarse a sí mismos excluidos o alienados de las estructuras maori de poder existentes, pero aun así trabajar como maori. Por otro lado, hay probablemente individuos maori que están alienados del pueblo maori y de la sociedad en general; por ejemplo, quienes han cometido crímenes en contra de sus propias comunidades y nunca más serán recibidos de vuelta, ellos han sido en efecto excluidos de su propia sociedad.

Investigadores al margen

Como se expuso anteriormente, aquellos investigadores que eligen investigar en los márgenes están en riesgo de convertirse ellos mismos en marginalizados en sus carreras y sus espacios de trabajo. Una estrategia

26 Durie, M. (2004), *Mauri Ora: The Dynamics of Maori Health*, Oxford University Press, Melbourne.

para superar este conflicto es «ceñirse» al trabajo y comprometerse a construir una carrera a partir de este. Tal como lo han dicho escritoras como bell hooks y Gloria Anzaldua, los márgenes son también lugares de posibilidades que son emocionantes y «límite». Las culturas son creadas y reformadas, la gente que con frecuencia es vista por la mayoría de la sociedad como peligrosa, rebelde, sin respeto por el statu quo y en quienes el sistema no puede confiar, son también innovadoras dentro de tales condiciones; ellas son capaces de diseñar sus propias soluciones, ellas retan a la investigación y a la sociedad para encontrar las soluciones apropiadas. Los investigadores que trabajan en los márgenes necesitan estrategias de investigación que les permitan sobrevivir, que les permitan llevar a cabo una buena investigación, ser activos en la construcción de habilidades comunitarias, mantener su integridad, administrar las expectativas que la comunidad tiene de ellos y mediar en diferentes tipos de relaciones. La investigación Kaupapa Maori se desarrolló a partir de este reto. Como lo han reforzado Graham Smith, Leonie Pihama y otros que escriben dentro de esta tradición, la investigación Kaupapa Maori impulsa a los investigadores maori a asumir como dada la condición maori, a pensar críticamente y a apuntar a las relaciones estructurales de poder; a construir sobre los valores culturales y los sistemas y a hacer uso de la investigación llevándola de vuelta a las comunidades que se encuentran en proceso de transformación.

Hay estrategias que los investigadores pueden emplear que les permitirán construir fuertes relaciones de investigación con diferentes comunidades. Asimismo, hay capacidades y principios que los investigadores maori han aprendido a través de la experiencia, y estas funcionan bien con las comunidades maori si se practican de manera sensible y matizada. Puede ser tan simple como dedicarse a crear buenas relaciones y en «dar la cara» como primer paso de la relación. Estas estrategias incluyen también la construcción de redes de personas con fuertes lazos al interior de las comunidades y en la creación de capacidades en las comunidades de manera que la gente pueda hacer la investigación por sí misma. Una de las mayores preocupaciones que experimentan los investigadores es que desde el momento en que la comunidad tiene el poder de decidir sobre su propia investigación, esta podría no elegir a un investigador o investigadora maori incluso aunque él o ella cuente con las habilidades apropiadas para dicha tarea. Este es un riesgo y un reto. Muchas comunidades querrían elegir al mejor investigador posible o un investigador de su propia comunidad o de la zona. Con frecuencia su elección es obstaculizada por una agencia gubernamental;

más exactamente, por alguna agencia gubernamental encargada del financiamiento del proyecto que no conozca a investigadores maori o prefiera a un investigador no maori. Organizaciones comunitarias con experiencia en resolver problemas sólo recién están aprendiendo lo que les hace falta en términos de investigación tanto maori como no maori. En otros ambientes indígenas, por ejemplo, algunas naciones tribales en Norteamérica tienen protocolos para investigadores y sus estructuras tribales tienen directores de investigación especializados que dirigen toda investigación que tiene lugar en su nación. Lo que es, posiblemente, muy diferente en Aotearoa (Nueva Zelandia) es la creciente destreza de los investigadores maori para desempeñarse entre diferentes campos y disciplinas de investigación. En el contexto neozelandés, los académicos maori pueden reunir una gran cantidad de colaboración en investigación multidisciplinaria, hay un creciente número de investigadores independientes maori que trabajan con las comunidades y hay agencias de financiamiento dispuestas a apoyar el desarrollo de capacitación de investigación maori.

Para rectificar la injusticia inherente en la falta de reconocimiento de ciertos saberes, el sociólogo legal Boaventura de Sousa Santos acuñó la frase *sociología de las ausencias*, y apuesta por una «ecología de los saberes» que permita la coexistencia de formas alternativas de saber y de conocimiento científico y argumenta además que no puede haber justicia social global si no hay justicia cognitiva global[27]. Al centro de este compromiso con la justicia social y la investigación indígena residen preguntas sobre la educación, la participación y el desarrollo. Hay cuestionamientos que perduran sobre relaciones de poder, sobre la agencia y la estructura, la ética y la metodología. La investigación es simplemente un sitio en el cual todos estos temas se intersectan. La investigación es importante por ser el proceso de producción de conocimiento, es la manera como constantemente estamos expandiendo el conocimiento. La investigación por la justicia social ensancha y mejora las condiciones necesarias para la justicia; es un proyecto intelectual, cognitivo y moral, con frecuencia turbulento, nunca completo, pero por el que vale la pena luchar.

27 Dale, R. y Susan Robertson (2004), «An Interview with Boaventura de Sousa Santos», *Globalization, Societies and Education*, Vol. 2, No. 2, págs. 147-60.

Capítulo 12
Entendiendo correctamente la historia, contando bien la historia: activismo indígena, investigación indígena

Entre activismo e investigación no existe una relación ni fácil ni natural. Aunque algunos activistas son también investigadores y han de desarrollar su propia investigación, y aunque algunos investigadores puede que sean también activistas, los papeles son muy diferentes. La investigación y el activismo existen como actividades diferentes, y las emprenden diversos tipos de personas que emplean instrumentos diferentes con diferentes fines. Ciertamente, activistas e investigadores comparten, en el más abstracto de los niveles, algún tipo de creencia respecto a que actúan para mejorar el mundo y para hacer de él un lugar mejor para los seres humanos. Las reinas de los concursos de belleza abrazan ideales semejantes, al igual que muchos tiranos y dictadores. Hasta cierto punto, los investigadores y los activistas experimentan además un problema de discurso: en algunos sitios son denigrados, en otros despiertan sospechas, y en otros se les respeta a regañadientes, o bien –cuando han alcanzado la edad del retiro– se les llega a venerar; y sin embargo, se les considera integrantes necesarios en toda sociedad moderna. Dentro de muchas comunidades indígenas existe un profundo conservadurismo y un rechazo a la alteración del statu quo, y en esos contextos, cualquier agente de cambio –sean educadores, investigadores o activistas– se considera sospechoso. Esta no es sólo una característica de las comunidades indígenas, puesto que a la ex primera ministra británica Margaret Thatcher no le gustaban los sociólogos como grupo colectivo de académicos, y trató de librarse de todos ellos atacando su credibilidad.

El fundamento de este capítulo consiste en abordar la cuestión más genérica sobre por qué hacemos lo que hacemos, sea como investigadores y/o como activistas, respecto a cuestiones sobre las maneras posibles para que activistas indígenas e investigadores indígenas puedan colaborar, a fin de relevar los intereses indígenas a nivel local, nacional e internacional. Si bien este capítulo aborda la relación específica entre investigación

indígena y activismo indígena, no pretendo descartar el compromiso de activistas e investigadores con asociaciones no indígenas más amplias, puesto que, en efecto, tales compromisos son a menudo ineludibles y tácticamente necesarios para llevar a cabo el trabajo. Tampoco doy por sentado que todos los proyectos indígenas a nivel local, nacional o internacional sean apoyados por todos los pueblos indígenas del mundo. Durante décadas se ha trabajado cooperando en algunos proyectos y en algunas importantes iniciativas internacionales para los cuales sí se ha conseguido en principio el apoyo de la mayoría de las naciones indígenas. Asimismo, existen discursos compartidos, visiones y aspiraciones que resuenan a través de diversos contextos indígenas (algunos ejemplos del discurso compartido que ha servido de plataforma para el activismo indígena son la supervivencia cultural y lingüística, la autodeterminación y el derecho a continuar siendo indígenas).

Coordinando la agenda para la investigación indígena y el activismo indígena

Anteriormente he expuesto lo que he mencionado como el «proyecto de los pueblos indígenas», y he hecho algunas sugerencias sobre cómo podría plantearse una agenda de investigación indígena en relación a aquel. Tal acercamiento contextualizaba la investigación en un marco explícitamente descolonizador, político e internacional, e intentaba desviar la atención de los investigadores lejos de sus disciplinas tradicionalmente occidentales hacia la visión de futuro, las aspiraciones y los objetivos indígenas. Los veinticinco proyectos identificaban parte del volumen de trabajo que llevan a cabo los investigadores indígenas. A la hora de intentar reunir a esos investigadores dentro de una agenda de investigación, he argumentado que necesitaban hacer algo más que un esfuerzo para conectar con el proyecto más amplio de los pueblos indígenas. También he sugerido que necesitaban comprender que la institución de la investigación, por naturaleza, los apartaría de sus propias comunidades y aspiraciones, y perpetuaría las estructuras colonizadoras que muchos aspiraban a vencer, y que, como respuesta, ellos necesitaban ser más conscientes sobre la descolonización de la academia.

En las dos últimas décadas las cuestiones para los activistas indígenas y los investigadores indígenas han cambiado de manera radical: el mundo ha estado y está en proceso de reconfiguración, por caminos que impactan a su vez en los pueblos indígenas. Tales cambios requieren conversaciones adicionales sobre cómo la investigación ayuda o entorpece

al activismo indígena, cómo el activismo indígena puede emprender y valerse de más investigación en discusiones activistas, cómo ambas actividades, investigación y activismo, conectan con la visión de futuro, las aspiraciones y las necesidades de las comunidades indígenas, y cómo esas dos actividades ayudan a las comunidades a vivir como comunidades indígenas que alcancen sostenibilidad cultural, así como bienestar social, económico y político.

Globalización, mercado y pueblos indígenas

En el siglo XXI las comunidades indígenas se encuentran entre aquellas comunidades que han estado excluidas del mundo –en algunos casos, literalmente excluidas al margen de la sociedad–. Estas representan una parte de los pueblos cuyas lenguas y culturas han sido destruidas, asimiladas o, en el mejor de los casos, hibridadas dentro de alguna otra cultura. Hoy en día, en algún lugar del mundo, los pueblos indígenas se reúnen en pequeños grupos o en grandes asambleas a fin de debatir cuestiones locales y globales. También en algún lugar, interactuando, se encuentran los «líderes mundiales», los que asumimos que son los líderes de menos de una docena de países. Ambos tipos de reuniones representan algo interesante respecto a la globalización: el primer tipo reúne a descendientes de pueblos que en su mayoría se suponía que no iban a sobrevivir y llegar al siglo XXI. Estos son potencialmente los que Boaventura de Souza Santos llama una «interacción transnacional desde abajo, es decir, desde las víctimas, los explotados, los excluidos y sus aliados...»[1]. El segundo tipo de reuniones pone en común a aquellos que presumen de gobernar y elaboran la agenda mundial para la paz, la democracia, la reforma del mercado, la reducción de la pobreza, el «cambio de régimen», la lucha contra el terrorismo. Por supuesto, no existe nada tan claro o binario, con lo cual en los límites de ambos tipos de reuniones existen otros tipos con otras combinaciones de gentes y de intereses, algunos de los cuales se intersectan de manera compleja, pero las agendas compiten mayoritariamente una con la otra en atención y en prioridad.

La teoría económica neoliberal delata un aspecto de la globalización[2]. En los países en vías de desarrollo se conoce mejor a través de la aplicación

1 Dale y Robertson, «An Interview with Boaventura de Sousa Santos,» *Globalization, Societies and Education*, Vol. 2, No. 2, págs. 147-60.

2 Olssen, M. (1996), «Radical Constructivism and Its Failings: Anti-Realism and Individualism», *British Journal of Educational Studies*, Vol. 44, No. 3, págs. 275-95.

de programas de ajuste estructural administrados por instituciones como el Banco Mundial. La teoría económica neoliberal se conoce también en el mundo indígena a través de instrumentos como los acuerdos de libre comercio y la Organización Mundial del Comercio, debido a las implicancias de dichos acuerdos para el conocimiento tradicional. En Nueva Zelandia el neoliberalismo ha llevado a dos décadas de reforma. En un primer nivel, el pueblo maori no ha tenido razón alguna para apoyar políticas económicas gubernamentales anteriores al programa de reforma neoliberal, porque el impacto de décadas de legislación gubernamental y de políticas para con los maori ha continuado con la marginalización económica y la asimilación cultural. El neoliberalismo representó, para algunos pueblos maori, una posibilidad para que los maori participaran más activamente en la economía. Otros maori vieron más peligros en las reformas, sobre todo en la manera en que se fomentaban la competitividad y el individualismo a expensas de la colaboración y de la identidad colectiva. Después de más de dos décadas, es cierto que para las jóvenes generaciones de pueblos indígenas y no indígenas, el neoliberalismo es el statu quo, el conocimiento que se da por sentado que cimienta la sociedad.

El neoliberalismo se ha convertido también en la teoría económica dominante, por cuanto el mundo debería funcionar como una comunidad global. El lugar clave para la economía es el Mercado –en otras palabras, el mundo es un mercado–, y el papel, según apuntan algunos el único papel, de los Estados y los gobiernos es asegurar las operaciones libres del mercado, para que los bienes puedan comprarse y venderse a precios del mercado. Los pueblos indígenas se encuentran situados en un interesante lugar dentro del mercado. Se les considera piezas clave potenciales del mercado porque ofrecen materias primas únicas, tales como el conocimiento tradicional. Pero no se encuentran aún preparados para el mercado porque sus únicas materias primas no han sido preparadas para el mercado –es decir, aún no han sido descubiertas en el sentido de la investigación, ni han sido comercializadas en términos de propiedad intelectual.

Desde perspectivas indígenas, parte de su conocimiento único se encuentra en vías de extinción y nunca debería ser comercializado, mientras otros aspectos de la cultura pueden de hecho ser comercializados, pero no hay lugar para asegurar un flujo de beneficios a las comunidades que los crearon o que han poseído tal conocimiento. La cuestión del conocimiento indígena resulta crucial para el trabajo de los activistas e investigadores en este momento, porque se trata del término o concepto

que actualmente representa la mayor parte de lo que queda de las culturas indígenas. El conocimiento tradicional indígena supone también una vía potencial para que las comunidades indígenas entren en el mercado con productos para vender, mientras que al mismo tiempo subyacen en el corazón de las identidades, historias, legados y responsabilidades para generaciones que han existido antes y para las venideras. Muchos activistas consideran la venta de dicho legado como un equivalente a destruir la cultura.

El tópico de la biotecnología y la patente de formas de vida humana resulta significativo, porque sitúa en un punto de máxima relevancia lo que las implicaciones extremas de la economía del mercado tratan: cuerpos indígenas y sus líneas celulares. Puede parecer más terrible que la explotación de imágenes y de formas de arte, pero es parte del mismo proceso de mercantilización del conocimiento indígena tradicional, porque mercantiliza literalmente nuestra biología, de manera que ataca la propia existencia de los pueblos indígenas. No se trata de que todas las cosas sean iguales y de que cada una de las líneas celulares esté ahí para ser estudiada: –se trata de la impotencia de los grupos y las comunidades del mundo, cuyos cuerpos son considerados mercancías potenciales.

Conocimiento indígena tradicional: el trabajo de los activistas

A lo largo de los últimos veinte años, los activistas indígenas han jugado un importantísimo papel en la educación de la sociedad respecto a la globalización y las políticas y las prácticas económicas neoliberales. Ellos han actuado a menudo en calidad de críticos y voz de la conciencia de la sociedad, para disgusto de gobiernos y de poderosas voces empresariales. Algunos activistas indígenas han sido acusados de traición porque se ha considerado que ponían la economía en riesgo, y más recientemente otros han sido acusados de terrorismo por protagonizar actos políticos contra sus gobiernos.

Los activistas indígenas que trabajan en el ámbito internacional han identificado en qué medida muchos Estados y gobiernos se han preparado para sacrificar el conocimiento tradicional indígena, a los pueblos mismos, desconociendo los tratados, y otros acuerdos históricos y convenios sobre la economía de mercado. Se han firmado importantes acuerdos de libre comercio sin haber consultado con las comunidades indígenas, o incluso otras comunidades, sobre la naturaleza de sus gestiones y las implicancias para el futuro. A las empresas multinacionales se les ha otorgado libertades transnacionales que les permiten en última instancia

el traslado de la mano de obra a través de las fronteras (es decir, importar y exportar personas para el mercado laboral), como también les permite promover un régimen de propiedad intelectual que tiene pocos límites éticos, para dar forma a valores y leyes nacionales a expensas de las identidades nacionales, y para desarrollarse a sí mismas compitiendo con los gobiernos. En este entorno es donde los activistas han tenido que cubrir y documentar actividades que están desarrollándose local, nacional y globalmente, demostrando la lógica que une las negociaciones globales y la retórica con cambios materiales y medioambientales en las vidas de las comunidades indígenas locales.

Uno de sus campos de batalla en el ámbito internacional ha sido el concepto de *conocimiento tradicional*. Este cambio de táctica representa una alteración en términos de antiguas batallas a propósito del vocablo «autodeterminación», o la batalla de conseguir que se reconociera la «s» a la hora de describir a las comunidades indígenas como «pueblos», lo cual marcó tempranamente las estrategias y los escritos activistas. La cuestión consiste, en parte, en encontrar el mejor término para su uso en instrumentos y documentos internacionales, pero la preocupación más relevante es la existencia, protección, pertenencia y derecho al desarrollo de las entidades indígenas –entornos, cuerpos, líneas de células madre, identidades, prácticas históricas y contemporáneas, sabiduría tradicional, leyes, valores y sistemas de creencia, marcos de conocimiento, maneras de pensar y de saber, productos y creaciones, conceptos, diseños y materiales, imágenes y representaciones, canciones y actuaciones, artes visuales– y todos los demás componentes de culturas vivientes completas. La lucha del activista consiste en defender, proteger, favorecer y facilitar la autodeterminación de los pueblos indígenas sobre sí mismos en los Estados y en el ámbito global, donde tienen poco poder. En esta área de trabajo internacional, los activistas tienen que desarrollar argumentos que sean oídos en un entorno político en el cual los pueblos indígenas no importan, son meramente irritantes o son vistos como rotundamente peligrosos.

El activismo comienza sobre todo en casa, localmente, con la multitud de cuestiones que asedian a las comunidades indígenas. La mayoría de esas cuestiones se convierten en asuntos internacionales, así es que los activistas mismos las descubren por lo general cuando comienzan a hablar a otros y a movilizar apoyo. El activismo local y el activismo que apoyan o «encomiendan» las comunidades locales (como quiera que se definan a sí mismas) se ven como un emblema de legitimidad y como

evidencia de la credibilidad de «las raíces de lino»[3]. Las comunidades albergan expectativas respecto a que los activistas conocen sus necesidades porque han experimentado tales necesidades en un nivel muy personal. A lo largo de años de activismo indígena, la comunidad activista ha desarrollado sus propios protocolos o códigos de conducta y sus redes, puesto que los activistas locales son activistas globales, forman parte de una red global de activismo indígena.

Una de las habilidades en que abundan muchos activistas indígenas de primera línea es la de comunicar. Los activistas indígenas poseen esa habilidad adicional de comunicación a pesar de brechas lingüísticas, culturales y de alfabetización. Otra habilidad que poseen es la de alentar a otros, movilizarlos para pasar a la acción. Otros activistas, en cambio, realizan su trabajo detrás de la escena, en medios muy hostiles, donde están solos o se encuentran marginalizados colectivamente con otros indígenas y grupos de minorías y de especial interés. Nadie en realidad ve sus logros cuando consiguen influir en el texto de una carta internacional; nadie entiende realmente el significado de su trabajo. El activismo adquiere formas diversas, y una de estas formas es el tipo de activismo que es profundamente conocedor de la batalla, de su origen, de lo que está en juego y de las tácticas que se requieren en el momento.

Conocimiento indígena tradicional: el trabajo de los investigadores

Mientras las comunidades y los activistas reivindican el conocimiento tradicional indígena, el trabajo de los investigadores conlleva otras dimensiones. Recuérdese, por ejemplo, que los procesos coloniales como la religión y la educación fueron instaurados activamente para destruir, en gran medida, la existencia del conocimiento indígena o los sistemas de conocimiento, ya fuera golpeando a los niños en la escuela, aislando a los líderes y curanderos, quemando lugares significativos, o empleando formas de ridiculizarnos como personajes animados. El ataque a las formas tradicionales de conocimiento se llevaba a cabo a menudo en nombre del progreso y del acceso a la alfabetización, la salud y el desarrollo económico; todo lo que se decía que la tradición impedía. El mundo académico jugaba un papel relevante al defender la superioridad intelectual occidental: las disciplinas del conocimiento

3 «Raíces de lino» es una expresión local por analogía con *grassroots*, la cual en Nueva Zelandia se emplea a menudo con el significado de actividad desde la base, desde las raíces; el lino posee una amplia gama de propiedades como estabilizador del suelo, ecológico y medicinal, entre muchas otras.

occidental se usaron como plataformas para desestimar o denegar la existencia de conocimiento indígena, una visión que aún subsiste en algunos sectores académicos en la actualidad. En consecuencia, la tarea primera de muchos investigadores consiste en sobrevivir y en cumplir extremadamente bien dentro de un sistema educativo que niega la existencia del conocimiento llevado a cabo por sus propios pueblos. No tenían éxito necesariamente dentro del sistema por lo que se refiere a sus títulos, pero eran capaces de descifrar los códigos del sistema, a fin de aprender y educarse sin resultar perjudicados. Los investigadores académicos indígenas han tenido que cumplir bien, o incluso mejor que sus colegas, para amoldarse al sistema y alcanzar su máximo potencial. En muchas, si no en la mayoría de las disciplinas académicas, la identidad indígena de uno mismo había de ser enmascarada, ocultada a la vista, como un requisito previo para el éxito. En realidad, pocos han conseguido el éxito, y muy pocos en las ciencias; lo que pone de relieve otro desafío para los activistas, quienes no pueden identificar fácilmente a los investigadores que poseen tanto el conocimiento de la ciencia como la empatía y concientización respecto a los valores y al saber de las comunidades indígenas para formular poderosos contraargumentos en áreas como la biotecnología.

En el ámbito del conocimiento tradicional indígena, los investigadores poseen sus propios argumentos, a veces dentro de sus propias mentes, puesto que deben debatir en un nivel personal psicológico, pero más a menudo dentro de las mismas instituciones de conocimiento en las que han sido formados. Uno de los argumentos académicos de mayor complejidad para los estudiosos indígenas ha sido la existencia real del conocimiento indígena como un cuerpo único de conocimiento mundial, lo que ha supuesto una contribución para disciplinas contemporáneas e instituciones, ni qué hablar para los pueblos indígenas mismos. Los argumentos no se han enmarcado necesariamente como cuestiones de conocimiento, puesto que se trata más bien de asuntos políticos sobre el acceso a las instituciones, la equidad e igualdad de oportunidades, los espacios físicos, nombramientos de los cargos y contenidos de cursos. En muchos casos, incluso cuando existen miembros de personal académico indígenas, las primeras cuestiones versaban sobre cómo sobrevivir en un medio culturalmente hostil. Muchos escritores como Vandana Shiva han apuntado al monoculturalismo de las instituciones occidentales europeas del conocimiento, y la gran barrera que esto supone de cara a otras posibilidades para conocer y comprender de otra

manera el mundo[4]. En su «sociología de las ausencias», mencionada con anterioridad, Boaventura de Sousa Santos argumenta que, a través de las monoculturas epistemológicas y sociales de Europa, se ha producido un «modo gigante de producción de silencios, habilidades impronunciables y ausencias» que ha tenido un impacto devastador en los países en vías de desarrollo. Santos se refiere a la justicia cognitiva global como parte importante de la justicia social global[5].

Los investigadores académicos indígenas del área del conocimiento tradicional tienen que trabajar a un nivel filosófico o epistemológico (teoría del conocimiento) para hacer valer sus argumentos, así como en ámbitos muy prácticos, tales como el suministro de apoyo para los estudiantes indígenas o el diseño de un curso. En el ambiente académico son sus colegas quienes los evalúan por medio de criterios como publicaciones en revistas internacionales de referencia que tengan prestigio. Otro desafío añadido consiste así, pues, en encontrar una revista de prestigio que publique artículos sobre conocimiento tradicional indígena. La dificultad para identificar tales medios de publicación es un indicativo respecto a la manera en la que trabaja el ámbito académico para legitimar ciertos tipos de conocimiento. Los investigadores activistas académicos que comprenden este desafío han intentado crear fórums para becas indígenas y programas para apoyar el conocimiento indígena y las maneras de conocimiento, pero tales ensayos aún resultan en su mayor parte, marginalizados.

Los investigadores científicos de campo se enfrentan a diferentes desafíos, puesto que a menudo trabajan para organizaciones de investigación muy amplias, o compañías como los Institutos Nacionales de Salud de los Estados Unidos, o, en Nueva Zelandia, los Institutos de Investigación de la Corona. El imperativo de esas organizaciones es resolver problemas y sacar provecho financiero mientras lo hacen. La ganancia para la organización es un motor primordial respecto a la manera en la que llevan a cabo la investigación. En tales sistemas los investigadores indígenas aportan a menudo destrezas que necesita la organización, tales como contactos con comunidades indígenas y el entendimiento sobre cómo trabajan las comunidades, pero también operan en un medio difícil, en el cual su cultura supone una propiedad intelectual potencial.

---

4 Shiva, V. (1993). *Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Zed Books, Londres.

5 Dale y Robertson, «An Interview with Boaventura de Sousa Santos».

Conocimiento indígena tradicional: dónde se une el trabajo de los activistas y la investigación

El sector de las ONG provee un puente potencial que concede a los activistas acceso a los tipos de investigación específicamente relevante para sus necesidades. Sin embargo, los investigadores académicos y los investigadores centrados en la comunidad llevan a cabo una investigación que los activistas sí pueden encontrar extremadamente poderosa. Los investigadores académicos están entrenados para aportar análisis en profundidad, y cuentan con la libertad de llevar a cabo la investigación que se sale de los márgenes del conocimiento. Los investigadores académicos –y a menudo estos son estudiantes graduados– llegan en efecto a estudiar en profundidad cuestiones que nadie más probablemente financiaría (a menudo pasando penurias con el fin de sacar adelante sus estudios), y se espera de ellos que demuestren una cierta dedicación intelectual en su tarea. La cuestión es que son con frecuencia los estudiantes graduados quienes están realizando una investigación original de importancia, y ellos representan a un potencial colectivo de investigadores que podrían trabajar en colaboración con el activismo. Existen ciertos riesgos en una tal colaboración, pero pueden también gestionarse o planearse con anticipación.

Los investigadores centrados en la comunidad ofrecen algo bastante diferente, porque ellos se encuentran muy bien ubicados dentro de la comunidad para documentar lo que está sucediendo en el ámbito local durante largos períodos de tiempo. Cuentan con las ventajas y con las desventajas de ser testigos oculares de los eventos y de sus repercusiones; prestan atención a un tipo diferente de autoridad probatoria, debido a la inmediatez de su contexto. Un problema notable, tanto para los investigadores indígenas como para los activistas, es la falta de un buen centro de intercambio de información internacional y de archivos que puedan localizar, coordinar, analizar y diseminar la investigación y la documentación probatoria. Existen muy buenas redes electrónicas indígenas y algunas excelentes páginas web de donde puede bajarse información, pero la mayor parte de la información se encuentra almacenada en la memoria individual y en redes específicas de los activistas. Una gran parte de las historias de investigación que necesitan ser contadas son historias pequeñas de comunidades locales a lo largo del tiempo y del espacio; en otras palabras, historias que ilustran la devastación a través de las generaciones y a través de los paisajes, o historias de transformación y esperanza que pueden ser también rastreadas de tal modo.

Una observación importante que hay que hacer aquí es que no todo el pensamiento indígena sobre el conocimiento indígena va a ser útil para los activistas; más bien la existencia misma de una comunidad que puede estudiar e investigar el conocimiento tradicional indígena es algo que el activismo ha creado actualmente y que debe proteger —en otras palabras, es una medida del éxito del activismo, pero no puede tener éxito, a menos que los estudiosos del conocimiento hagan el trabajo que deben, a fin de proteger, defender, expandir, aplicar y transmitir el conocimiento a otros. A modo de ejemplo, en el ámbito maori, la erudición en cuestión de conocimiento indígena parece florecer sobre todo dentro de las instituciones maori, pero también a lo largo de una variedad de muy diversas áreas tales como la ciencia, la salud, la arquitectura, la educación y las artes visuales o escénicas, al igual que los Estudios maori. El trabajo conceptual y otra investigación en relación con el conocimiento maori, o lo que se conoce como *matauranga maori*, ha sido el tema de disertaciones de estudiantes, programas de investigación y programas científicos financiados. Existen debates sobre qué y cómo se ha de aprender y enseñar. Hay cursos de máster en prestigiosas instituciones educativas maori conocidos como *wananga*, que se enfocan específicamente en *matauranga maori*. Tal nivel de actividad y de institucionalización está en deuda con el activismo, que se remonta a varias décadas atrás. Los tipos de activismo requerido para que cada generación proteja y alimente el conocimiento indígena han variado desde la acción política directa y las protestas para defender la lengua maori, las acciones en los juzgados, ocupaciones de tierras y reclamaciones al Tribunal de Waitangi por medio de la implementación de programas que sustentarían el conocimiento en las instituciones públicas. El conocimiento tradicional indígena está revitalizándose en espacios creados por el activismo.

Entendiendo correctamente la historia, contando bien la historia

Volvamos ahora a las ideas sobre la mejora del mundo, la paz mundial y la salvación de la «humanidad». La mayor parte de la investigación se lleva a cabo partiendo de la suposición de que contribuirá a algo más grande que sí misma y que añade valor a la sociedad para el futuro. La mayoría de los países que invierten mucho en investigación están invirtiendo en desarrollar instrumentos para el cambio o en tecnologías y conocimientos que llevarán a un país al futuro. El ideal de la investigación de beneficiar a la sociedad es un ideal importante. Resulta interesante que sea una

noción muy activista, porque implica que la sociedad cambiará, que mejorará y que vivirá mejor. Se espera que la investigación conlleve la transformación social. La cuestión crítica para las comunidades indígenas es que la investigación nunca ha demostrado en realidad que pueda beneficiar a esas comunidades –porque los beneficios nunca llegan a los pueblos indígenas, o son usados como estrategia o como táctica para coaccionar a las comunidades indígenas para que sacrifiquen sus valores culturales, dejando sus hogares, renunciando a sus lenguas y cediendo el control respecto a la toma de decisiones básicas en sus propias vidas.

En otras palabras, la investigación existe dentro de un sistema de poder. Lo que esto supone para los investigadores indígenas, así como para los activistas indígenas y sus comunidades es que el trabajo indígena tiene que «responder a», o «elevar su voz hacia» el poder. No existen espacios neutrales para el tipo de trabajo que se requiere a fin de asegurar que el conocimiento tradicional indígena florezca, para que permanezca íntimamente ligado al pueblo indígena como vía de pensamiento, conocimiento y razón de ser, para que se sostenga y en efecto crezca a lo largo de generaciones venideras. El título de este capítulo es ambiguo por una razón: entender correctamente la historia y contar bien la historia son tareas que tanto los activistas indígenas como los investigadores deben llevar a cabo. Hay pocas personas en ese campo, y una persona debe desempeñar varios papeles –activista, investigador, miembro de la familia, líder de la comunidad– aparte de su trabajo cotidiano. El nexo, la unión, del activismo y la investigación sucede a nivel del individuo, a solas en muchas circunstancias. Un activista debe entender correctamente la historia, además de contarla bien, y lo mismo debe hacer un investigador. En un mundo donde los pueblos indígenas ejercieran un cierto poder político y económico, los activistas serían capaces de recurrir a su comité de expertos, con su oficina principal cerca de las demás instituciones del poder, y pedir que se investigara cualquier tema dado. Se prepararía a los investigadores para participar de múltiples maneras. En un mundo ideal, hay cuestiones que ni activistas ni investigadores tendrían que abordar jamás.

Agradecimientos

Este capítulo fue publicado en *Pacific Genes and Life Patents: Pacific Indigenous Experiences and Analysis of the Commodification and Ownership of Life*, editado por Aroha Te Pareake Mead y Steven Ratuva, Call of the Earth Llamado de la Tierra y United Nations University Institute of Advanced Studies, 2007, págs. 74-81.

Conclusión: un viaje personal

En febrero de 1985, en un artículo de Evelyn Stokes para el National Research Advisory Council (Consejo Consultivo Nacional de Investigación), se enmarcaron las frustraciones generales de los maori respecto a la investigación. Dicho artículo se escribió para ser incluido en un debate más general sobre la formulación de los nuevos objetivos de investigación científica nacional. El artículo de Stokes aboga por la aceptación del conocimiento y los valores maori, por la conveniencia y la relevancia social de más investigación maori, y por la necesidad de formar a investigadores maori. La importancia de su artículo era su audiencia y su pertinencia cronológica. Estaba dirigida a un alto nivel político, en donde se habían tomado decisiones que fijarían las prioridades nacionales en materia de investigación. Desde entonces, dichas prioridades y la manera en las que se han institucionalizado han sido radicalmente reestructuradas. La pertinencia cronológica del artículo fue por lo tanto estratégica, porque colocó los intereses de la investigación maori en la agenda de la política científica nacional. Varios autores habían planteado ya muchas cuestiones similares y habían expresado esas preocupaciones en conferencias y seminarios. Tales intervenciones, sin embargo, tendían a enmarcarse dentro de disciplinas regionales, lo cual hizo poco para comprometer tanto las realidades políticas de la investigación en ciencias sociales como la atención de los pocos maori que podrían estar en condiciones de llevar a cabo una investigación[1].

1 Las conferencias disciplinarias anuales están con frecuencia dominadas por presentaciones académicas, y la naturaleza «política» de la investigación se mantiene bastante apartada. En algunos casos, se percibe como un elemento contaminador, y las personas que formulan o abordan cuestiones políticas son vistas como polémicas! Respecto al segundo punto, ha habido y aún hay muy pocos maori con títulos de posgrado, lo cual tiende a ser un prerrequisito para la mayor parte de los puestos en investigación. Un número aún más reducido de ellos asiste a conferencias o pertenece a sociedades disciplinarias.

Más adelante, el mismo año, me propuse, como estudiante de posgrado, entrevistar a un grupo de mujeres maori cuyos hijos asistían a Te Kohanga Reo. Mi hija también asistía a Te Kohanga Reo y yo conocía bien a las mujeres, que habían aceptado de buen grado que las entrevistara. Había encontrado escasa ayuda dentro de las guías metodológicas estándares para solventar las dificultades que iban a presentárseme como una mujer maori que investigaba a otras personas maori. De los debates de cuestiones transculturales poco iba a resultarme útil, porque yo no trabajaba la interculturalidad. Gran parte de la literatura transcultural asumía que el investigador pertenecía al grupo cultural dominante y estaba «haciendo» investigación sobre, para y algunas veces con un grupo minoritario. Existían algunos estudios que abordaban la problemática relativa a mujeres investigadoras que iban a estudiar a pueblos remotos de África o Sudamérica. Por supuesto, también se hallaban los románticos informes en *National Geographic* de mujeres que se pasaban años estudiando a los primates en diversos puntos aislados, lo cual francamente no era atractivo. Esta literatura reforzaba la idea de que se necesitaban destrezas especiales para ser culturalmente sensible, para conseguir entrar de modo eficaz en la comunidad objeto de estudio, y para conseguir la confianza de los «informadores»[2]. La literatura referente a las críticas sobre los procedimientos metodológicos era escasa y estaba escrita principalmente por académicos africano-americanos, más que por otras personas indígenas[3]. No había nada que me ayudara a pensar ni a delimitar o enmarcar lo que yo quería hacer dentro de mi propio contexto cultural, o cómo debía proceder para investigar en una de mis propias comunidades. Se me mostraba problemática incluso la investigación previa llevada a cabo por otros académicos maori, en primer lugar porque ellos escribían como si fueran foráneos en su propio mundo, y en segundo lugar porque todos eran hombres, con un alto nivel de lengua maori, y considerados conocedores profundos de la cultura maori[4]. Escribí un artículo como preámbulo a mi proyecto de

2 Siempre me había considerado perteneciente a la comunidad «informante» y por esta razón me he sentido bien preparada para informar yo misma, ¡pero insuficientemente preparada para conseguir que otros lo hicieran por mí! Por supuesto, «leí» lo que se me decía en las entrevistas, como si yo fuera aún miembro de la comunidad «informante», a la par que era plenamente consciente de la manera en que las palabras que se me confiaban habían sido cuidadosamente seleccionadas y enmarcadas.

3 Por ejemplo, Mitchell, J. (1982), «Reflections of a Black Social Scientist: Some Struggles, Some Doubts, Some Hopes», *Harvard Educational Review*, Vol. 52, No. 1, pág. 27-34.

4 ¡Ninguno de los cuales describe cómo me veía a mí misma!

investigación, determinando las cuestiones a las que me enfrentaba y procurando articular lo que hacía que tales cuestiones resultaran tan problemáticas[5].

A medida que me movía dentro de las comunidades con las que me había involucrado, descubrí que, mientras existía un discurso que era claramente contrario a la investigación y muy crítico con la investigación no indígena, también había gran cantidad de apoyo para el trabajo que yo estaba realizando. La gente estaba verdaderamente interesada en hablar de manera explícita sobre sus vidas. Asimismo, estaban interesados en averiguar lo que pensaba otra gente que era como ellos. Descubrí que la gente me confiaba información sobre ellos mismos que era muy personal. Me sentí honrada con tal confianza, y en cierta manera también en deuda –en el sentido de que tenía que ser muy cuidadosa y respetuosa sobre la manera en la que habría de manejar tal información–. Anteriormente, la discreción no era algo sobre lo que había tenido que ser deliberadamente consciente, pero parecía ser una aptitud importante en el contexto de mi trabajo como investigadora. Después de cambiar de mi estatus de estudiante graduada al trabajo como coordinadora de investigación sanitaria, encontré incluso mayor aceptación por mi papel como investigadora comunitaria. Era un papel diferente a los que había desempeñado con anterioridad como madre y docente y, tal y como descubrí, muy privilegiado. Me invitaron a participar en reuniones comunitarias sobre salud maori, pero no me involucré en las candentes políticas sociales de salud. Pude trabajar entre y dentro de las diferentes agrupaciones de salud comunitaria e intereses educativos. Se me pidió que explicara el laberinto tanto de la política gubernamental como de la investigación en materia sanitaria. También se esperaba de mí que conectara toda la información oficial con lo que las comunidades intentaban hacer, y con la manera en la que discutían sobre la salud. La comunidad empleaba un marco completamente diferente para dar sentido al discurso oficial. Esto exasperaba visiblemente a los oficiales, quienes se encontraron ellos mismos teniendo que explicar políticas de actuación a gente que no estaba de acuerdo con los supuestos básicos en los cuales se basaba la política, y que ¡hicieron a cada funcionario responsable por la historia de la política y de las relaciones con los maori!

Contemplé la fuerza de las comunidades y su habilidad para deconstruir el discurso oficial con facilidad. Vi que creían permanentemente en sí

5 El primero de una serie de artículos: Smith, L. T. (1985). «Te Rapunga Ki Te Ao Marama». Education Department, University of Auckland.

mismos, vi su actitud positiva, su optimismo, y su esperanza en que, quizás algún día, la vida sería mejor. Al hablar con personas de la comunidad me interesé por las cuestiones que ellos planteaban sobre salud, las cuales no habían sido abordadas por la investigación. «Sabemos que nos estamos muriendo, pero dime: ¿por qué estamos viviendo?» «Nuestra salud no mejorará a menos que tratemos el hecho de que no tenemos la soberanía». «Estamos hartos de oír lo fracasados que somos –¡dinos algo bueno para variar!» «¿Por qué ellos piensan que mirándonos a nosotros van a encontrar las respuestas a nuestros problemas? ¿Por qué no se miran a sí mismos?». Se estaban planteando las mismas cuestiones sobre la educación y la justicia. Yo también quería saber por qué las cuestiones sociales se reformulaban siempre en torno a problemas de investigación estándar. ¿Cómo puede siquiera la investigación abordar nuestras necesidades como pueblo indígena si nuestras preguntas nunca se toman en serio? Era como si las preguntas de la comunidad nunca se hubieran oído, sino que simplemente se había pasado sobre ellas, se las había silenciado.

No tomé una decisión deliberada para convertirme en investigadora, para decidir implicarme activamente en las políticas de investigación, o en la enseñanza de la investigación, o en la práctica de ser una investigadora. En algún momento dentro del proceso, pensé sin embargo mucho también sobre el papel de la investigación para los maori, y sobre mi propio papel como investigadora maori. Ambas cuestiones, desde mi punto de vista, estaban conectadas, si bien muy distanciadas también. El hecho de que me definiera a mí misma como investigadora maori o indígena parecía algo natural. Yo era maori. Yo había sido empleada como investigadora en un proyecto para cuyo estudio se necesitaba reclutar a familias maori; mi destreza consistía en desarrollar modos de conexión y de acercamiento para entrevistar a familias maori en un marco social. Era la coordinadora del proyecto en conjunto, no sólo de la parte que estaba relacionada con los maori, y dirigía todos los aspectos del cuestionario y los calendarios de entrevistas. A medida que leía escritos metodológicos, especialmente en relación con las metodologías feministas, me parecía que las prácticas del sentido común que las familias maori y yo (en calidad de investigadora) llevamos a cabo donde y cuando nos reuníamos, necesitaban ser tratadas y tenidas en consideración como procesos de importancia.

Mi más reciente investigación personal se enfoca en la voluntad y en el potencial de las comunidades indígenas para aprovechar su potencial cultural y su entendimiento, con el fin de, fundamentalmente,

transformarse a sí mismos, determinar su propio futuro y contribuir a sus excepcionales sistemas de conocimiento para solucionar sus propios problemas, así como también los de la sociedad en conjunto. Mi investigación ha carcomido las intrincadas cuestiones que subyacen en el corazón del desarrollo indígena, a lo largo de una amplia gama de proyectos de investigación, desde la revitalización de la lengua hasta la problemática de género y de la juventud, escolarización indígena, salud y capacidad de recuperación, conocimiento indígena y su interrelación con la ciencia, marginalización y cambio institucional[6]. He trabajado en los campos de educación, salud y la política del desarrollo, y he aportado un acercamiento transdisciplinario a mi investigación. He desarrollado metodologías que involucran a comunidades indígenas en la investigación como participantes activos y como productores de conocimiento. También he propiciado que investigadores no indígenas pensaran críticamente acerca de las prácticas de investigación con cualquier comunidad marginalizada[7]. En estos momentos me interesa integrar estas diferentes corrientes de investigación dentro de un estudio comparativo internacional sobre las condiciones, estrategias, catalizadores y significados que las comunidades indígenas emplean para cumplir sus aspiraciones de bienestar.

Comunidades indígenas de los países más desarrollados han debatido enérgicamente que ha habido impactos colonizadores traumáticos y a largo plazo que las han dejado minadas y desposeídas de identidad, lenguas y territorios. El desafío de los pueblos indígenas de naciones

6 Hohepa, M., L. T. Smith, and S. McNaughton (1992), «Te Kohanga Reo Hei Tikanga Aki I Te Reo Maori: Te Kohanga Reo as a Context for Language Learning», *Educational Psychology* Vol. 12, No. 3-4, págs. 333-46; Hudson, M., M. Roberts, L. T. Smith, M. Hemi y S. Tiakiwai (2010), «Dialogue as a Method for Evolving Matauranga Maori: Perspectives on the Use of Embryos in Research», *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, Vol. 6, págs. 1177-801; Smith, L.T. (2004), «Building Research Capability in the Pacific, for the Pacific and by Pacific Peoples», In *Researching the Pacific and Indigenous Peoples*, eds. Tupeni Baba, Okusitino Mahina, Nuhisifa Williams and Unaisi Nabobo-Baba, Centre for Pacific Studies, University of Auckland, págs. 4-16; Smith, L.T. (2005), «On Tricky Ground: Researching the Native in the Age of Uncertainty», en Handbook of Qualitative Research, tercera edición, eds. Norman Denzin and Yvonna Lincoln, Sage, Londres, 85-107; Smith, L.T. (2006), «Fourteen Lessons of Resistance to Exclusion: Learning from the Maori Experience in New Zealand over the Last Two Decades of Neo-Liberal Reform», en *State of the Maori Nation*, ed. Malcolm Mulholland, Reid Books, Auckland, págs. 247-60; Smith, L.T., M. Boler, G. H. Smith, M. Kempton, A. Ormond, H. Chueh and R. Waetford (2002), «Do You Guys Hate Aucklanders Too? Youth: Voicing Difference from the Rural Heartland», *Journal for Rural Studies*, Vol. 18, págs. 169-78.

7 Denzin, N.K., Y.S. Lincoln and L. T. Smith (2008). *Handbook of Critical Indigenous Methodologies*, Sage Books, Oakland, CA.

desarrolladas ha servido para que los gobiernos reparen las injusticias históricas por medio de estrategias actuales que conduzcan a las comunidades indígenas fuera del Estado de dependencia, hacia una más plena participación en la sociedad y con mejores logros sociales. Esto ha comenzado a suceder en Nueva Zelandia, Canadá, Australia, Alaska y Hawai, empleando para ello una variedad de instrumentos políticos semilegales, tales como comisiones, disculpas, indemnizaciones, estrategias de reconciliación y acuerdos basados en tratados[8]. A menudo dichos remedios estatales han estado precedidos por un abanico de intervenciones sociales que han resultado ser sorprendentemente inefectivas a la hora de tratar con comunidades que viven en una aparente situación de crisis y que «bailan» con una serie de dependencias infranqueables[9]. Se ha comprobado que, en una sociedad democrática, resulta prácticamente imposible conseguir cambios en el plano social si no se da un fuerte compromiso social con las comunidades; tal es el caso de las comunidades indígenas en concreto y, en términos más generales, en el contexto del desarrollo[10]. Las comunidades tienen que comprometerse ellas mismas al cambio: algunas lo hacen, muchas no. Algunos académicos indígenas como Graham Smith han argumentado que la mayoría de los modelos de transformación no conectan con lo que las comunidades hacen en realidad[11]. La pregunta esencial que formulo ahora es: «¿Cuáles son los catalizadores inherentes a las comunidades que conducen a una transformación social?»

Los indicadores actuales del bienestar en esos países desarrollados apuntan a que los pueblos aborígenes nunca conseguirán un estado de bienestar dentro de las dos próximas generaciones sin algún tipo de transformación radical dentro de la familia y de la comunidad[12]. Pese a que uno pueda debatir que los indicadores de bienestar son un privilegio de las naciones ricas y una creación de la política social

---

8 Barkin, E. (2001). *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore; Noble, M. (2008), *The Politics of Official Apologies*, Cambridge University Press, Cambridge.

9 Helim, C. (2008), *Dancing with Dependency: Indigenous Success through Self-Reliance*, Orca Spirit Publishing and Communication, Vancouver.

10 Sachs, J. (2005). *The End of Poverty: How We Can Make It Happen in Our Lifetime*, Penguin, Londres.

11 Smith, G. H. (2000). «Maori Education: Revolution and Transformative Action». *Canadian Journal of Native Education*, Vol. 24, No.1, págs. 57-72.

12 Véanse Indicators of Well-being in Canada <www4.hrsdc.gc.ca>, y para Nueva Zelandia The Social Report <www.socialreport.msd.govt.nz>.

neoliberal, la noción de bienestar en sí misma supone parte integral dentro de las aspiraciones de muchos pueblos indígenas, como se apunta en la noción ojibwa sobre el Buen Camino[13]. En la actualidad, muchos investigadores están explorando aspectos del bienestar en contextos locales indígenas. Se ha comprobado que los marcos culturales aportan un potencial significativo que permite a la gente fortalecerse a sí misma[14]. Una barrera significativa para comprender lo que funciona en el plano social es que la mayoría de las intervenciones estatales se concentran en, y consolidan problemas singulares que son a la vez complejos dentro de esferas sociales bien definidas, tales como la salud o la justicia reparadora, en ciclos determinados políticamente a corto plazo. Existe un empeño limitado por parte de las agencias estatales en pos de acercamientos que aborden problemas de la comunidad entera de tal manera que ayuden a las comunidades a transformarse ellas mismas. A mí me interesa averiguar cómo las comunidades entienden y movilizan la creación del bienestar, en sus iniciativas y compromisos con la sociedad dominante.

Desde la primera publicación de *Decolonizing Methodologies* en 1999, he tenido el privilegio de hablar acerca de investigación con numerosas comunidades indígenas e instituciones académicas. Al viajar a otros lugares, he conocido a pueblos indígenas que han pasado por trayectorias similares como investigadores. Su educación terciaria estaba distanciada, desconectada de las necesidades de sus propias comunidades. Cuanto mayor era su formación, más se asumía que no desearían volver a sus propias comunidades. Las políticas de asimilación en materia educativa estaban encauzadas a proveer vías unidireccionales hacia afuera para aquellas personas indígenas «cualificadas». Muchos, en efecto, emprendieron tal camino, y nunca regresaron. Otros muchos, en cambio, optaron por permanecer, para llevar sus identidades con orgullo y trabajar con y para sus propias comunidades y naciones. En varios lugares en el mundo existen pequeñas iniciativas similares que están proporcionando a personas indígenas espacio para crear y para ser indígenas. La investigación parece un aspecto pequeño y técnico dentro de las más amplias políticas de los pueblos indígenas. ¡A menudo se piensa que se trata de una actividad que sólo realizan

13 Grande, S. (2004). *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought*, Rowan and Littlefield, Oxford.

14 McCormick, R. (2000). «Aboriginal Traditions in the Treatment of Substance Abuse: Let Only the Good Spirits Guide You». *Canadian Journal of Counselling*, Vol. 34, No. 1, págs. 25-32.

los antropólogos! Como pueblos indígenas, tenemos nuestras propias necesidades y prioridades. Nuestras preguntas son importantes. La investigación nos ayuda a responderlas.

Glosario por sección

Prólogo

Ko Aotearoa Tenei: «Aquí tenemos Aotearoa, Nueva Zelandia»

Introducción

Tangata whenua: gente de la tierra, en singular y plural.

Pakeha: la población colona no indígena.

Nga Tamatoa: «Los jóvenes guerreros» grupo activista.

Te Kohanga Reo: «nido de lengua maori», programa de lengua y cultura maori dirigida a niños desde su nacimiento hasta la edad escolar.

Kura Kaupapa Maori: un movimiento de escuelas primarias maori alternativas.

Whakapapa: línea de descendencia.

Ngati Awa: uno de los iwi maori.

Raupatu: término que describe a las tribus cuyos territorios fueron invadidos y confiscados por el gobierno neozelandés en el siglo XIX.

Kanohi kitea: «la cara visible», ser visto por la gente en un evento, por ejemplo, ayuda a consolidar la pertenencia dentro de una comunidad de modo sostenido.

Kanaka maoli: pueblo indígena de Hawai.

Tohunga: experto(s), erudito(s); ver capítulo 4.

Capítulo 1

Metis: mestizo en francés

Capítulo 2

Rangatiratanga: el estatus de jefes y soberanos; soberanía, autodeterminación.

Rangatira: jefe, jefes.

Tapu: sagrado o prohibido (el origen de la palabra tabú).

Aotearoa: Nueva Zelandia.

Maori pa: una ciudad generalmente fortificada.

Kainga: hogar, ciudad natal.

Marae: casa de reunión.

Capítulo 3

El iwi: tribu.

El whanau: la familia; ver capítulo 9.

Capítulo 4

Tohunga: expertos eruditos.

Capítulo 6

El mana: prestigio, autoridad que viene del poder espiritual y sobrenatural.

Capítulo 8

Los pakeha: la población colona no indígena.

La whenua: la tierra, placenta.

Te reo maori: la lengua maori.

Te mana wahine: el mana de las mujeres.

Te ao maori: el mundo maori.

Capítulo 9

Kaumatua: ancianos sabios.

Hui: reuniones.

ESTE LIBRO HA SIDO POSIBLE POR EL TRABAJO DE

COMITÉ EDITORIAL Silvia Aguilera, Mario Garcés, Luis Alberto Mansilla, Tomás Moulian, Naín Nómez, Jorge Guzmán, Julio Pinto, Paulo Slachevsky, Hernán Soto, José Leandro Urbina, Verónica Zondek, Ximena Valdés, Santiago Santa Cruz **SECRETARIA EDITORIAL** Marcela Vergara **EDICIÓN** Braulio Olavarría **PRODUCCIÓN EDITORIAL** Guillermo Bustamante **PRENSA** Isabel Machado, Denise Madrid **PROYECTOS** Ignacio Aguilera **ÁREA EDUCACIÓN** Mauricio Ahumada **DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN EDITORIAL** Leonardo Flores, Max Salinas, Gabriela Ávalos **CORRECCIÓN DE PRUEBAS** Raúl Cáceres **COMUNIDAD DE LECTORES** Francisco Miranda **VENTAS** Luis Opazo, Elba Blamey, Olga Herrera, Daniela Núñez **BODEGA** Francisco Cerda, Pedro Morales, Hugo Jiménez, Maikot Calderón, Lionel Díaz **LIBRERÍAS** Nora Carreño, Ernesto Córdova, Luis Cifuentes **COMERCIAL GRÁFICA LOM** Juan Aguilera, Danilo Ramírez, Eduardo Yáñez **SERVICIO AL CLIENTE** José Lizana, Ingrid Rivas **DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN COMPUTACIONAL** Luis Ugalde, Marjorie Dotte, Pablo Farraza, Francisco Orellana **SECRETARIA COMERCIAL** María Paz Hernández **PRODUCCIÓN IMPRENTA** Elizardo Aguilera, Carlos Aguilera, Gabriel Muñoz, Rómulo Saavedra **SECRETARIA IMPRENTA** Jasmín Alfaro **PREPRENSA** Daniel Alfaro **IMPRESIÓN DIGITAL** William Tobar, Carolay Saldías, Daniela Farías, Karina Mardones **IMPRESIÓN OFFSET** Rodrigo Veliz **ENCUADERNACIÓN** Ana Escudero, Andrés Rivera, Edith Zapata, Pedro Villagra, Héctor Carrasco, Juan Molina, Rodrigo Flores, Romina Salamance, Carlos Mendoza, Fernanda Acuña **DESPACHO** Cristóbal Ferrada, Julio Guerra **MANTENCIÓN** Jaime Arel **ADMINISTRACIÓN** Mirtha Ávila, Alejandra Bustos, Andrea Veas, César Delgado, Boris Ibarra.

LOM EDICIONES